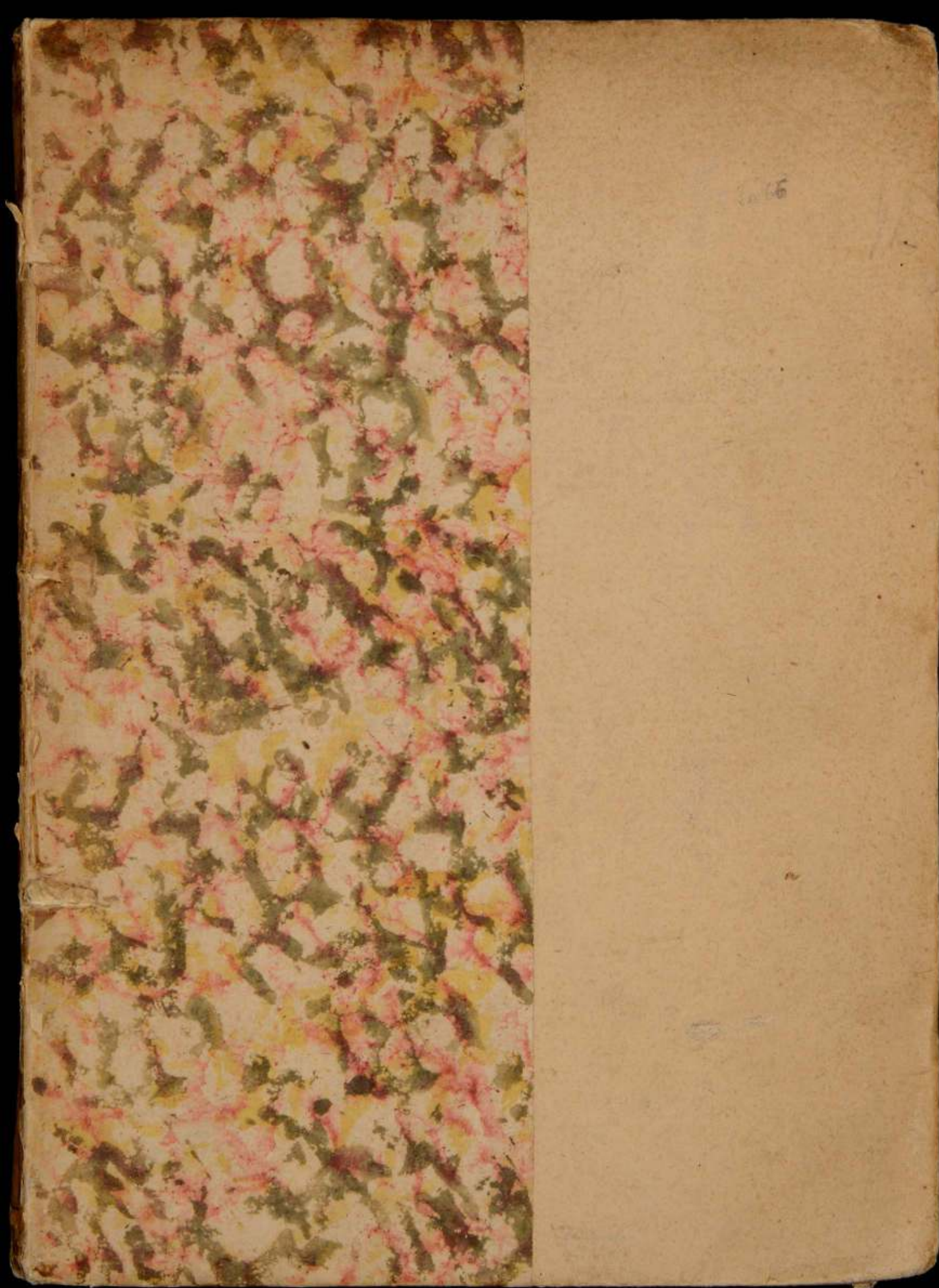
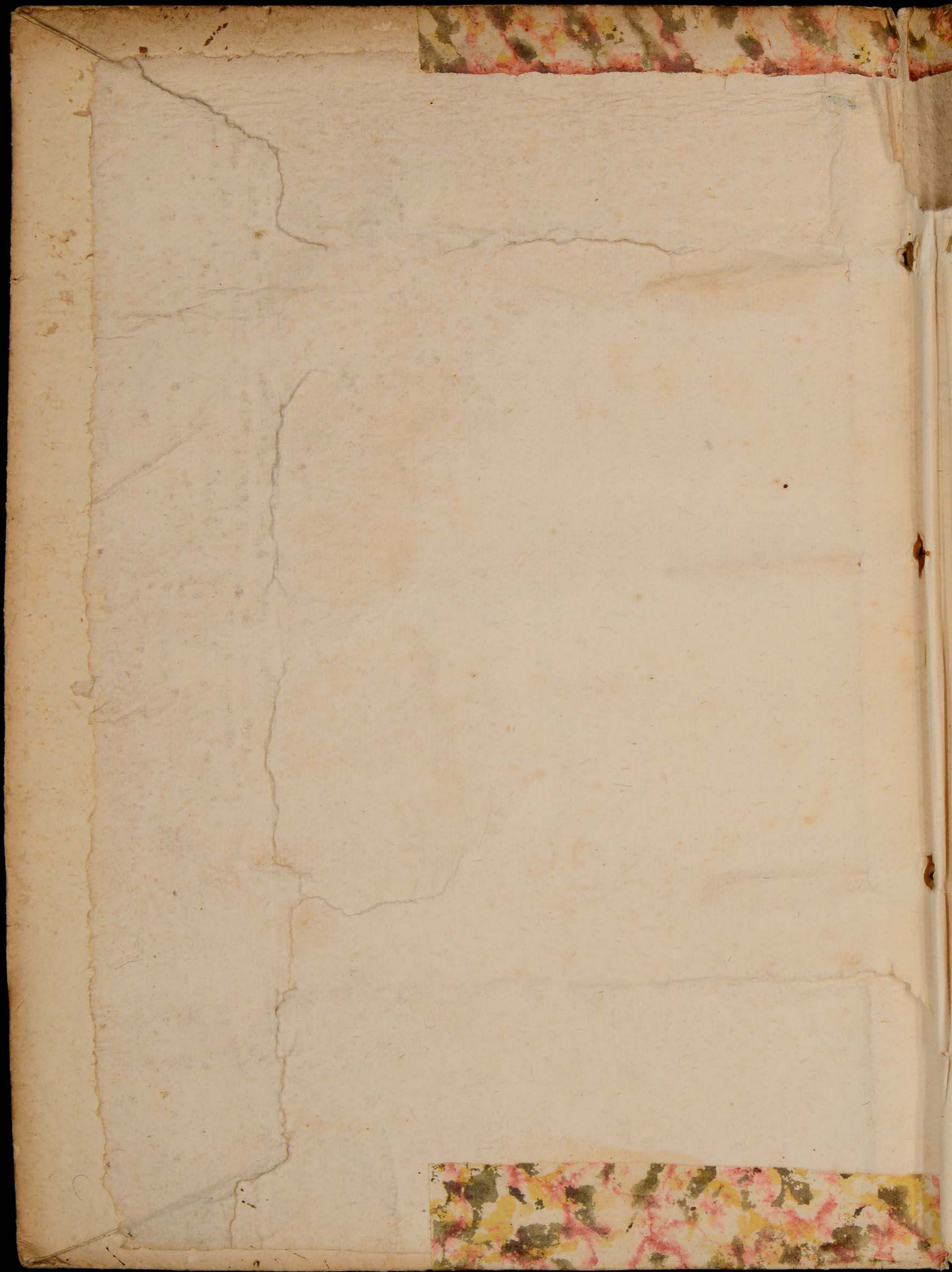




Æ

E

RI

NOVA ET ACCURATA
ETHICÆ
ARISTOTELICÆ
P. SYLVESTRI MAVRI
E SOCIETATE JESU.

NOVA ET ACCURATA
ETHICÆ
ARISTOTELICÆ
EDITIO

Cum Præclara Paraphrasi

P. SYLVESTRI MAVRI
E SOCIETATE JESU

Dicata

Illustrissimo, & Excellentissimo Domino

CHRISTINO MARTINELLI
PATRITIO VENETO.



VENETIIS, M. DC. XCVI.

Typis & Sumptibus Hyeronimi Albrizzi.

SVPERIORVM PERMISSV AC PRIVILEGIO.

Illuſtr. & Excell. Domino & Patrono Colendiſs.



Uot habes merendi nomina, tot habeo teſtandi debita tibi Vir Illuſtr., & Excell: CHRISTINE MARTINELLE: Sive enim tui Sanguinis Claritudinem video, Obſequiò devincor: Tuæ Indolis magnitudinem ſpecto, Re-

Reverentià Compellor: Tuæ Ultimò Virtutis, & morum Concentum intelligo, & me, continuò, non tam Miraculo Obligor, quam Rapior, tibi dare. Ideò non prius volo, quam debeo: Occupas tuarum Dotium Imperio; neque magis trahendo facis, quam faciam, sic nuncupari; Hoc propterea impensissimo studio Novissimam meam Editionem Ethices Aristotelicæ cum P. Mauri, ex Societate Iesù Paraphrasi tibi sisto, tum quia tibi uni, me talem debeo, tum quia tibi singulariter uni Moralia hæc exemplaria debentur, qui Bona, & Æqua, tàm Religiose complecteris, omnique pulchro Viventium Ornatù tuam magnam Animam refertè comis. Stat igitur in tuo Sinù hoc est in Arà, Fortunæ, & decoris, quod tibi Sacro. Tù tuere

re

re tua gratia, atque Clientela, & me Ultimum te Venerantium hominem, prò tua animi benignitate, ut oro, accipias, vel non dimittas; Vale

Dominationis tuæ Illustrissimæ, & Eccell:

Humil. Obseq. Famulus
Hyeronimus Albrizzi.

AD

AD LECTORES

Præfatio.



Agna desideria festinant, & nihil morosa, atque patientia, in eò, quod diligunt, sunt tota, & semper. Mei adhuc est Præli Nova Ethicæ Aristotelicæ cum præclarà P. Mauri ex Societate Iesù Paraphrasi Editio, nec se sustinent Cupientium Vota, donec cum sua cognata Politica absolvatur, sed me magnis contentionibus, hoc est Imperiis adoriuntur, ut illam quanto ocyus possim, evulgem, daturus proximè, quæ illi est reliqua, Politiam. Sic aperio mei Facti, & Alienæ Voluntatis Argumenta, ut habeatur bono Animo, quod nihil malo perficio, & Arrha, & Sponsio eorum quæ faciam, sint isthæc facta; quæ tribuo Valete.

PRO-

PROŒMIVM
PHILOSOPHIÆ MORALIS.

DE NATVRA, SVBIECTO, ET PARTIBVS Philoſophiæ Moralis.

1 POST Philoſophiam rationalem ſequitur Philoſophia moralis, quam Ariſtoteles tradit in libris Ethicorum, Oeconomicorum, & Politicorum. Initio igitur horum librorum præmittendum eſt: primo quid ſit Philoſophia moralis: ſecundo quod ſit ejus objectum: tertio quæ ſint ejus partes: quarto demum per brevem ſynopſim ponenda eſt ob oculos doctrina horum librorum.

2 Philoſophia moralis eſt, quæ agit de ente morali, hoc eſt de rebus relatè ad actus morales, ac de ipſis actibus moralibus, ac docet modum bene vivendi. Sunt autem actus morales, per quos homo efficitur bonus, vel malus, hoc eſt aptus, vel ineptus ad conſequendam beatitudinem, quæ eſt ultimus finis hominis. Bene vivere, eſt vivere aptè ad conſequendum ultimum finem, ſeu beatitudinem.

3 Quoad ſecundum: ſubjectum primum Philoſophiæ moralis, quod etiam vocari ſolet objectũ attributionis, eſt ens morale, in quantum eſt morale. Objectum formale, ſeu ratio conſiderandi eſt ipſum eſſe morale, ſeu ipſa moralitas, hoc eſt ordo ad ultimum finem. Nomine entis moralis comprehenduntur tum ipſe homo, qui eſt agens morale, tum actus interni, & externi hominis; tum objecta, circa quæ homo verſatur per tales actus. Primo igitur philoſophia moralis per ſe conſiderat hominem ipſum, non quidem ſecundum eſſe phyſicum; (nam homo ſecundum eſſe phyſicum conſideratur à Phyſica), ſed ſecundum eſſe morale, hoc eſt in quantum poteſt eſſe bonus, vel malus, ac poteſt bene, vel male ſe habere in ordine ad beatitudinem. Secundo conſiderat actus hominis, non ſolum internos, ſed etiam externos, in quantum poſſunt eſſe boni, vel mali. Tertio conſiderat ipſa objecta, in quantum poſſunt eſſe honeſta, vel inhoneſta.

4 Quia Philoſophia moralis de ente morali demonſtrat multas concluſiones, ideo eſt ſcientia dèmonſtrativa. Quia rurſus non ſolùm de ente morali conſiderat veritates practicas, hoc eſt quę conducunt ad agendum, ſed etiam multas veritates ſpeculativas, quarum cognitio non conducit ad actionem, ſed ad ſcientiam, ideo eſt partim practica, partim ſpeculativa, licet ſit magis practica, quia ens morale principalius conſideratur propter actionem quam propter ſcientiam.

5 Licet Philoſophia moralis ſit ſcientia practica, tamen propriè non eſt prudentia, neque ars. Non eſt ars, quia ars eſt *habitus cũ vera ratione effectivus circa ea, quæ conducunt ad fines particulares*, eo pacto, quo ſtatuaria eſt habitus cum vera ratione, hoc eſt cum præceptis infallibilibus efficiens ſtatuam; Poetica eſt habitus cum vera

vera ratione efficiens poema: cùm tum poema, tum ſtatua non ſint ultimus finis hominis, ſed ſint fines particulares. At Philoſophia moralis eſt *habitus cum vera ratione activus circa ea, quæ conducunt ad finem ultimum*, & tradit veram rationem atque infallibilia præcepta ordinandi totam vitam, & omnes actiones ad beatitudinem. Rurſus Philoſophia moralis differt à Prudentia, quia Prudentia eſt habitus determinans, quid hic, & nunc ſit faciendum in ordine ad finem ultimum; Philoſophia verò moralis determinat ſolum in univerſali, quid ſit faciendum in ordine ad finem ultimum, non autem quid ſit faciendum hic & nunc.

6 Ex his infertur definitio Philoſophię moralis. Philoſophia moralis *eſt ſcientia bene vivendi*, ſeu Philoſophia moralis eſt *ſcientia determinans ultimum finem hominis, ac docens in univerſali modum, quo debet homo ordinare totam ſuam vitam, & omnes actiones ad talem finem conſequendum*.

7 Quoad tertium tres ſunt partes Philoſophię moralis; monaſtica nimirum, ſeu ſolitaria; Oeconomica, ſeu familiaris, & Politica, ſeu Civilis. Ratio eſt, quia homo naturaliter eſt animal non ſolitarium, ſed ſociale. Cum enim unus homo ſibi non ſufficiat ad vivendum, & ad bene vivendum, ſed indigeat auxilio aliorum hominum, quilibet homo naturaliter eſt pars alicujus multitudinis, ac vivere debet in ſocietate aliorum hominum. Duplex autem eſt ſocietas, ad quas cæteræ reducuntur, altera imperfecta, & inſufficiens, quæ eſt ſocietas eorum, qui vivunt in una domo, & familia: altera perfecta, & ſibi ſufficiens, quæ eſt ſocietas eorum, qui vivunt in aliqua Civitate, vel Regno. Ad Civitatem vero perfectam requiritur, ut in ea ſint omnia, quæ requirũntur ad vivendum, & ad bene vivendum. Jam ſicut finis uniuſcujuſque hominis ſingularis eſt felicitas ipſius, ſic finis familiæ eſt felicitas familiæ, finis Civitatis, ac Regni eſt felicitas Civitatis, ac Regni; ergo quia Philoſophia moralis eſt ſcientia ordinans hominem ad ultimũ finem, non ſolum debet ordinare ad talem finem unumquemque hominem ſingularem, ſed etiam familiam, ac civitatem, ſeu regnum. Illa igitur pars philoſophiæ moralis, quæ docet, quo pacto ſint ordinandæ ad ultimum finẽ actiones uniuſcujuſque hominis ſolitarie accepti; vocatur monaſtica, eamque Ariſtoteles tradit in decem libris Ethicorum ad Nicomachum; in duobus libris magnorum moralium: & in ſeptem libris moralium ad Eudemum. Illa pars, quæ docet, quo pacto ſint ordinandæ ad ultimum finem actiones totius familiæ, vocatur Oeconomica, eamque tradit Ariſtoteles in duobus libris œconomicorum. Illa pars, quæ docet, quo pacto ſint ordinandę ad ultimum finem actiones totius Civitatis, ac regni, vocatur Politica, eamque Ariſtoteles tradit in octo libris Politicorum. Et quia divinius eſt procurare felicitatem, ac bonum commune totius Civitatis, aut gentis, quam unius hominis, aut unius familiæ, ideo politica eſt præſtantior, ac divinior œconomica, & monaſtica.

8 Quoad quartum, traditurus Ariſtoteles in his decem libris Ethicorum Philoſophiam moralem ſecundum partem monaſticam, initio libri primi præmittit proœmium, in quo cap. 1. & 2. probat dari aliquem finem optimum vitæ humanæ, & ad cognoſcendum utiliſſimum, eumque intendi à Philoſophia morali: cap. 3. docet, quis ſit modus conveniens tradendi philoſophiam moralem, & quis ſit idoneus ejus auditor.

9 Præmiſſo proœmio, incipit tradere Philoſophiam moralem: & quia principium totius ſcientiæ practicæ eſt finis, ideo primo quærit, quiſnam ſit ultimus finis hominis & cap. 4. 5. & 6. examinat, ac rejicit opiniones antiquorum, qui dixerunt

xerunt felicitatem, quæ eſt ultimus finis hominis, cōſiſtere vel in voluptatibus, vel in honoribus, vel in divitiis, vel in virtute, vel in quodam bono ideali, ac ſeparato: cap. 7. ut proponat propriam ſententiam, præmittit, & explicat duas conditiones felicitatis, quarum prima eſt, ut ſit bonum perfectum; ſecunda ut ſit bonum per ſe ſufficiens: cap. 8. oſtendit felicitatem conſiſtere in operatione rationali perfecta ſecundum perfectam virtutem in vita perfecta, ac diuturna: cap. 9. probat traditam ſententiam conſonare iis, quæ communiter dicuntur de felicitate.

10 Explicata eſſentia, ac definitione felicitatis, cap. 10. agit de cauſa felicitatis, & de modo illam conſequendi, & quærit, utrum ſit donum Dei, vel donum fortunæ; an unuſquiſque ſit ſibi cauſa propriç felicitatis? cap. 11. examinat, an, & quomodo poſſit homo eſſe felix in hac vita, cum felicitas debeat eſſe ſtabilis, in vita vero præſenti nihil ſit ſtabile: cap. 12. quærit, an felicitas ſit bonum laudabile, vel potius honorabile?

11 His explicatis, quia docuit felicitatem eſſe operationem ex virtute, incipit agere de virtute hominis propria. Et quia ſubjectum virtutis humanæ eſt anima, præmittit quædam de anima, ac de duplici parte animæ, rationali nimirum *per ſe*, & rationali participativè, in quantum obedit rationi, & ex his infert diviſionem virtutis in intellectualem, quæ recipitur in parte *per ſe* rationali, & in moralem, quæ recipitur in parte rationali participative, ac concludit librum primum.

12 Libro 2. 3. 4. & 5. agit de virtutibus moralibus, ac de vitiis oppoſitis, ac de virtutibus intellectualibus: lib. 7. de continentia, & incontinentia, quæ ſunt habitus imperfecti in genere virtutis, ac vitii, & de beſtialitate, ac virtute heroica, quarum altera eſt vitium pluſquam humanum, altera eſt virtus pluſquam humana: l. 8. & 9. agit de Amicitia, quæ fundatur in virtute, & eſt effectus virtutis: l. 10. agit de voluptate, quç à quibuſdam ponebatur finis virtutis, ac de felicitate, quæ verè eſt finis virtutis, & examinat, in cujus virtutis operatione conſiſtat felicitas, & ſic complet tractatum de felicitate, & abſolvit libros Ethicorum ad Nicomachum.



ARISTOTELIS
ETHICORUM AD NICOMACHUM
LIBER PRIMUS.
IOANNE BERNARDO FELICIANO INTERPRETE.

Præmittuntur quædam de variis finibus Artium. Caput Primum.



Mnis ars, omnisque discendi via, actio item, atque electio bonum quoddam expetere videtur. Quapropter bene id esse bonum ipsum asserverunt, quod omnia expetunt.

2 Finium vero quædam videtur esse differentia. Alii enim operationes, alii præter has opera quædam sunt. At quorum præter actiones fines aliqui sunt, in his opera ipsa operationibus censentur præstantiora.

3 Cum autem multæ & actiones, & scientiæ, & artes sint, multi etiam fines evadant necesse est. Medicinæ quidem, sanitas: navium extructicis, navis: militaris, victoria: domesticæ, ac familiaris, divitiæ ipsæ.

4 Quæcunque vero hujusmodi sunt, sub unam aliquam facultatem, & potentiam reducuntur: quemadmodum sub equestrem frænorum effectrix, aliæque omnes, quæ equestria instrumenta conficiunt: atque hæc, omnisque demum actio bellica sub militarem: atque eodem modo sub alias aliæ. Atque in iis omnibus fines earum, quæ architectonicæ habentur, magis quam reliqui omnes aliarum, quæ subjacent, expetendi sunt. Nam illos quoque horum causa sectamur. Neque tamen interest quicquam, sive operationes ipsæ fines actionum sint sive præter ipsas aliud quippiam, sicut in antedictis scientiis.



UIA vana est omnis ars, & facultas practica, quæ vel nullum finem intendit, vel intendit finem impossibilem, ideo initio cujuslibet facultatis practicæ debet supponi, & explicari; quem finem intendat, & quod talis finis est possibilis. Aristoteles igitur traditurus moralem, quæ est practica, in prœmio ostendit dari aliquem finem ultimum, & optimum vitæ humanæ. Hoc ut ostendat, capite primo præmittit quædam de finibus, & eorum differentiis, & comparationibus in ratione melioris, ac minus boni.

1 Primum, quod præmittit, est omnis ars, & doctrina, omnis etiam actio, & electio appetit aliquod bonum. Patet nam primo omnes artes, & facultates practicæ operantur gratia alicujus, eo pacto, quo medicina operatur gratia sanitatis, militaris gratia victoriæ &c. ergo appetunt bonum, & finem, propter quem operantur. Secundo omnes doctrinæ, seu facultates speculativę contẽplantur sua objecta gratia cognoscendi aliquas veritates; ergo appetunt finem, & bonum cognitionis. Tertio nemo quicquam agit, vel eligit, nisi gratia consequendi aliquem finem, & bonum. Ideo bene quidam dixerunt, bonum esse, quod omnia appetunt. Descripserunt enim bonum per effectum primum, & communissimum, quem causat, qui effectus est movere ad appetitum sui.

2 Secundum, quod Aristoteles præmittit, est: fines, & bona differunt per hoc, quod quidam fines consistunt in ipsis operationibus, quidam in operibus distinctis ab operationibus, quę opera fiunt per operatio-

rationes. Ex. gr. oculus, dum videt, habet pro fine ipsam operationem videndi, non autem aliquod aliud opus, quod fiat per operationem videndi. E converso ædificator, dum ędificat, non habet pro fine ipsam operationem ædificandi, sed opus, quod per ædificationem fit, puta domum, vel templum. Jam quando finis est aliquod opus distinctum ab operatione, tale opus est præstantius, ac melius operatione, qua fit. Ex. gr. quia finis ædificationis est opus, quod per ædificationem fit, tale opus est melius actione ædificandi. Ratio est, quia finis est melior iis, quæ sunt propter finem; sed operatio, qua fit aliquod opus distinctū ab ipsa, est propter opus, ex. gr. ædificatio domus est propter domum; ergo &c.

3 Tertium est: sicut plures sunt artes, ac scientiæ, sic plures sunt fines. Ratio est, quia diversæ artes, ac scientiæ intendunt fines diversos: ex. gr. medicina habet pro fine sanitatem, navifactiva navim, militaris victoriam, ęconomica juxta aliquos antiquos, quos tamen Aristoteles rejicit libro primo politic. cap. 2. & 7. habet pro fine divitias.

4 Quartum est: cum aliquæ artes subordinantur alicui facultati, eo pacto, quo frænofactoria, & cæteræ artes facientes instrumenta ad equitandum, subordinātur equestri, & eo pacto, quo equestris, & omnes aliæ artes faciendi operationes bellicas, vel instrumenta bellica, subordinantur militari, tum finis artium principalium, quæ vocantur Architectonicæ, est melior finibus ministrantium. Ratio est, quia id, cujus gratia aliud expetitur, est melius illo; sed fines artium principalium sunt id, cujus gratia expetuntur fines ministrantium; ergo &c. Probatur: minor nam frænum, & omnia instrumenta equitandi expetuntur propter equitationem, quæ est finis equestris; ergo fines artium ministrantium equestri expetuntur propter finem equestris: equitatio, & omnes operationes, atque instrumenta bellica expetuntur propter victoriam, ergo fines artium ministrantium militari expetuntur propter victoriam, quæ est finis militaris &c. Porro finis artis architectonicæ, & principalis, seu sit operatio, seu sit opus distinctum ab operatione, semper est melior finibus ministrātium. Ex. gr. licet equitatio, quæ est finis equestris, sit operatio, adhuc quia est finis fræni est melior fræno, quod est opus distinctum ab operatione frænofactoriæ.

Ostenditur dari aliquem finem optimum, & ad cognoscendum utilissimum, eumque intendi à Philosophia morali. Caput II.

Si igitur agendarum rerum finis aliquis est, quem propter ipsum, & propter quem alia volumus, neque omnia ob aliud eligimus (in infinitum enim ita fieret progressus, vanusque, & inanis appetitus noster esset) perspicuum est eum summum bonum, atque optimum futurum.

2 Nonne igitur magnum ad vitam cognitio ipsius momentum afferi? Nam si quemadmodum sagittarii, scopum habeamus, magis bonum, & honestum assequi possemus. Quod si ita est, experiendum quidnam is sit, figura comprehendere, cujusque scientiæ, vel facultatis censeatur.

3 Videretur autem esse ejus, quæ maximè principalis, maximèque architectonica est, cujusmodi civilis apparet. Quippe cùm ea sit, quæ quasnam esse in civitatibus scientias oporteat, tum quales quemque discere, & quousque, constituat: videamusque vel maxime honorabiles facultates, qualis est militaris, familiaris, & Oratoria, sub ea esse collocatas. Cùm enim cæteris activis scientiis hæc utatur, quid item agendum, à quibusque abstinendum præscribat, ac sanciat, ejus finis aliarum omnium fines complectetur, efficieturque, ut is bonum ipsum humanum sit. Nam si etiam & uni homini, & civitati bonum idem sit, bonum tamen civitatis & acquirere & conservare, majus quid ac divinius videtur. Ac contentus quidem esse etiam unusquisque potest, si uni soli, pulchrius tamen ac divinius, si genti, ac civitatibus bonum efficiatur. Hæc igitur sunt, quæ discendi hæc via, quæ civilis quædam est, appetit.

HIs præmissis, cap. 2. Aristoteles primo sic ostendit dari aliquem finem optimum totius vitę humanę: si datur aliquis finis, quem nos volumus propter se, cætera verò propter ipsum, hic finis est ipsum bonum, & ipsum optimum; sed datur talis finis; ergo &c. Major probatur, quia ut dictum est cap. primo n. 4. id, cujus gratia cætera appetuntur, melius est iis; sed si datur talis finis, cætera appetuntur gratia ipsius, ipse appetitur solum propter seipsum; ergo si datur talis finis, est optimus finium, & appetibilium. Iã probatur minor primi syllogismi, quod nimirum detur aliquis finis, quem nos velimus propter se, cætera vero propter ipsum: ex dictis enim eodem num. 4. unum finem appetimus propter alium; vel igitur pervenimus ad aliquem finem, in quo sistamus, & quiescamus, appetentes illum propter se, vel non: si pervenimus; ergo datur finis, in quo quiescimus, adeoque hic finis est ipsum optimum, & est sufficiens ad quietandum appetitum humanũ: si non pervenimus; ergo datur processus in infinitum: appetimus enim A propter B, & B propter C, & sic sine ullo termino; sed appetitus infinitorum non potest expleri, cum infinitos fines consequi non valeamus; ergo appetitus naturalis est inexplebilis, adeoque est inanis, cum appetat id, quod consequi nõ potest: appetit enim bonum satiativum, cum non possit id consequi; sed appetitus naturalis, utpote impressus rebus ab Authore naturæ, qui nihil facit frustra, non potest esse inanis, & vanus; ergo datur aliquis finis, quem appetimus gratia sui, ut in ipso quiescamus, cætera vero appetimus propter ipsum; sed hic finis est optimus; ergo datur aliquis finis optimus.

2 Ex hoc, quod detur aliquis finis optimus totius vitæ humanæ, atque omnium actionum, infert Aristoteles, quod ejus cognitio, & contemplatio est utilissima ad rectè vivendum, & agendum. Ad hoc enim, ut quis faciat actiones directas ad aliquem finem, est utilissimum, ut cognoscat talem finem, eo pacto, quo ad hoc, ut sagittarius dirigat sagittam ad scopum, est utilissimum, ut videat, & contempletur scopum; sed rectè vivere, ac rectè agere est dirigere vitam, atque actiones ad optimum finem totius vitæ humanæ; ergo cognitio, & contemplatio finis totius vitæ humanæ est utilissima, ergo facultas contemplans talem finem est utilissima, & optima: inter facultates practicas. Conandũ igitur nobis est, ut quadam orationis figura ponamus ob oculos talem finem, explicantes, quis sit finis optimus vitę humanæ, & ad quam facultatem spectet ejus consideratio?

3 Probat deinde Aristoteles considerationem optimi finis spectare ad Philosophiam moralem, prout comprehendit Politicam, seu civilem. Considerare enim, & intendere finem optimum spectat ad facultatem maximè architectonicam; siquidem ut dictum est cap. primo n. 4. finis Architectonicæ est melior finibus ministtantium, adeoque optimus inter fines est, qui est finis facultatis maximè architectonicæ; sed Philosophia moralis, in quantum complectitur politicam, seu civilem, est facultas maximè architectonica; ergo &c Probatur minor: illa facultas, quę præscribit, quænam scientiæ, vel artes debeant in civitatibus tradi, & à quibus, & usque ad quem terminum debeant addisci, & cui subordinantur etiam facultates, quæ censentur præstantissimæ, quales sunt militaris, œconomica, & oratoria, est maximè architectonica, cum præcipiat omnibus scientiis speculativis, ac practicis: sed philosophia moralis, in quantum complectitur politicam, seu civilem, præscribit, quæ scientiæ, & artes debeãt in civitatibus tradi; præcipit omnibus facultatibus practicis, etiam præstantissimis, militari, œconomicæ, oratoriæ, hisque utitur ad suum finem; statuit, quid sit agendum, & à qui-

bus

bus sit abstinendum; ergo Philosophia moralis, in quantum complectitur etiam politicam, seu civilem, est maximè architectonica, ac princeps artium; ergo intendit optimum finem, hoc est ipsum bonum humanum. Licet enim idem sit bonum hominis singularis, ac totius civitatis, & totius gentis humanæ, tamen divinius est efficere, ac conservare bonum totius civitatis, ac totius gentis, quàm efficere, ac cõservare bonum unius hominis singularis: ac proinde Philosophia moralis, in quantum complectitur politicam, & civilem, quæ intendit, atque efficit bonum totius civitatis, ac gentis, est divinior monastica, per quam unusquisque quærit proprium bonum. Cum igitur Philosophia moralis intendat finem optimum, ac divinissimum, est præstantissima, ac divinissima facultatum practicarum.

De modo tradendi Philosophiam moralem, & quis sit idoneus ejus Auditor. Cap. III.

1 *Satis vero hac de re dictum existimetur, si perinde explicatum fuerit, ac subjecta materia postulat. Nam exacta tractatio non simili modo in unoquoque genere exquirenda est, quemadmodum neque in artium opificiis. Honesta autem, & justa, de quibus civilis considerat, tantam differentiam, tantumque errorem in se habent, ut lege, non natura esse videantur. In bonis etiam talem quendam errorem inesse propterea patet, quòd multis damna ex ipsis eveniunt. Nonnulli enim ob divitias, alii ob fortitudinem periere. Contenti igitur erimus, si nos, cum de talibus, & ex talibus disseramus, pingui quadam Minerva, atque adumbrata figuratione verum ostendamus: cumque de iis, quæ plerunque eveniunt, atque ex iis ratiocinemur, similia etiam concluserimus.*

PRoposito fine philosophiæ moralis sequitur, ut explicemus, quo pacto sit tradenda, & quis sit idoneus ejus auditor?

1 Sicut unaquæque ars debet per exteriores operationes operari circa propriam materiam, prout talis materia postulat, sic proportionaliter unaquęque disciplina, ac scientia debet ita considerare propriam materiam, sicut talis materia postulat, sed diversæ materiæ postulant diversum modum considerandi, atque agendi; ergo diversæ disciplinæ diverso modo debent agere de suis objectis: ac quædam disciplinæ, ut mathematicæ, debent de suis objectis agere exactissimè, subtilissimè, & certissimè, ita ut non quiescant, nisi conclusiones demonstrent evidentissimis, ac summè necessariis demonstrationibus; quædam debent de suis objectis agere modo crassiori, & minus exacto, ita ut sint contentæ demonstrationibus imperfectis, ac minus certis, & exactis; sed materia moralis est capax solum certitudinis imperfectæ; ergo tradentes moralem debemus esse contenti imperfecta certitudine, ac debemus de rebus moralibus agere crasso modo, sumentes principia, quæ plerumque sunt vera, atque ex iis inferentes conclusiones plerumque veras. Ratio, cur materia moralis sit capax certitudinis solum imperfectæ, est, quia de rebus, quæ variantur secundum varietatem circunstantiarum particularium, non possumus habere perfectam certitudinem; sed res morales variantur secundum circunstantias particulares; illæ enim actiones, quæ factæ in aliquibus circunstantiis sunt honestæ, ac justæ, factæ in aliis circunstantiis sunt inhonestæ, atquæ injustæ, ea quæ censentur bona, atque appetibilia, ut divitiæ, robur corporis &c. in aliquibus circunstantiis sunt mala, & causa ruinæ: multi enim ob divitias, multi ob robur corporis periere; ergo de rebus moralibus potest solũ haberi imperfecta certitudo, ex qua imperfecta certitudine oritur, ut de honestis, ac justis, de bonis, ac malis, apud varias sectas, & nationes tanta sit opinionũ diversitas, ac tot errores, aliis laudantibus ut honesta, & justa, quæ ab aliis censentur inhonesta, & injusta, ut quidam putaverint nihil esse honestum, vel inhonestum,

justum, vel injustum ex natura rei, sed solum ex lege, per quam quædam fuerunt prohibita, alia fuerunt præcepta.

2 Eodem modo etiam unusquisque debet ea, quæ de aliquo dicuntur, admittere. Est enim eruditi eatenus exactam in unoquoque genere explicationem requirere, quatenus pati rei ipsius natura potest. Nam & mathematicum suasionibus utentem approbare, & ab Oratore demonstrationes exigere, simile vitium videtur.

3 Verum unusquisque ea recte judicat, quæ cognoscit, atque eorum bonus judex est. Vnamquamque igitur rem bene judicat, qui in ea: absolute vero omnia, qui in omnibus eruditus est. Atque hinc fit, ut iuvenis auditor civilis idoneus esse non possit: quippe cum imperitus actionum vitæ sit, ex quibus, & de quibus rationes conficiuntur.

4 Adde, quod cum perturbationes sequatur, frustra, & inutiliter, audiet. Finis enim non cognitio, sed actio est. Interest autem nihil, juvenis ætate, an moribus juvenilis aliquis sit. Non enim defectus penes tempus est, sed quia & vivit, & singula persequitur ex perturbatione. Talibus enim cognitio, perinde atque incontinentibus inutilis evadit. Illis autem esse perquam utilis potest, qui secundum rationem, & appetitiones, & actiones suas moderantur. Ac de auditore quidem, & quomodo admitti hujuscemodi rationes debeant, quidque proponamus, hactenus exorsum sit.

2 Sicut qui tradit unamquamque disciplinam debet eam tradere eo modo, quem talis disciplina postulat, sic qui disciplinam audit, & addiscit, debet esse contentus, ut illa tradatur juxta subjectam materiam. Eruditi enim, atque in disciplinis versati est exigere, ut omnia exacte tractentur, sed prout materia postulat, ideoque simile vitium est, quod quis probet mathematicum conantem suadere suas conclusiones rationibus rhetoricis, ac quod quis exigat ab oratore demonstrationes mathematicas.

3 Ex dictis Aristoteles infert juvenem non esse idoneum auditorem moralis, ita ut possit judicare de iis, quæ traduntur; & quod si vivat secundum passiones, nec est idoneus auditor, ita ut possit ex auditione moralis proficere. Probatur prima pars, quia non potest judicare de doctrina morali, qui non potest judicare de principiis, ex quibus pendet doctrina moralis; sed juvenis non potest judicare de principiis, ex quibus pendet doctrina moralis; ergo &c. Probatur minor: doctrina enim moralis pendet tamquam ex principiis, ex iis, quæ plerumque accidunt in vita humana, de quibus proinde non potest ferri judicium, nisi ab expertis; sed juvenis non est expertus, cum experientia comparetur longo tempore, ergo &c.

4 Probatur secunda pars: cum enim finis moralis non sit cognitio, sed actio, juvenis, qui plerumque non paret rationi, sed sequitur perturbationes, & passiones, non agit secundum doctrinam moralem, quæ dirigit ad sequendam rationem; ergo frustra audit talem doctrinam. Nihil autẽ refert, an sit juvenis ætate, vel moribus: non enim doctrina moralis est inutilis auditori propter ætatem juvenilem, sed quia sequitur passiones; ergo omni sequenti passiones est inutilis; sicut cognitio ejus quod est faciendum, est inutilis incontinentibus, quia passionibus perturbantur: Illis igitur solis est utilis doctrina moralis, qui vivunt secundum rationem.

Proponuntur variæ opiniones circa felicitatem & quædam præmittuntur Cap. IV.

1 NVnc jam dicamus repetita oratione, quoniam omnis cognitio, omnisque electio bonum quoddam appetit, quidnam illud sit, quod civilem appetere dicimus, quidque illud, quod omnium agendorum bonorum summum est.

2 De nomine sane inter omnes ferè constat. Nam & plerique, & elegantes felicitatem id appellant: & felicem esse idem quod bene vivere, beneque agere esse opinantur. De felicitate vero, quænam sit, dissentiunt. Neque simili modo & vulgus, & sapientes eam definiunt. Non nulli enim aliquid ex iis, quæ evidentia, manifestaque sunt, ut voluptatem, ut divitias, ut honorem; alii aliud eam esse dicunt. Sæpe etiam fit, ut

ut idem de ea diversa opinetur. Cum enim ægrotat, sanitatem, cum pauper est, divitias summum bonum putat. Qui autem ignorantiæ conscii sibi ipsis sunt, eos admirantur, qui magnum quid ac supra vires suas referunt. Nonnulli vero præter multa hæc bona aliud quoddam per se bonum esse existimarunt, quod esset in causa, ut omnia etiam hæc bona sint. Sed omnes velle opiniones exquirere supervacaneum fortasse est; satisque erit, si eas solummodo investigemus, quæ extant maxime, ac supereminent, vel videntur rationem aliquam in se habere.

1 QVia ut dictum est cap. 1. num. 1. omnis cognitio, & omnis electio appetit quoddam bonum, ideo ut tradamus Philosophiam moralem, primo debemus statuere, quodnam sit illud bonum, quod appetit Philosophia moralis, prout comprehendit etiam civilem, seu politicam. Quia rursus ut ostensum est cap. 2. nu. 3. Philosophia moralis intendit ipsum optimum, quod est finis totius vitæ, & omnium actionum humanarũ, debemus statuere, quod nam bonum sit finis totius vitæ, & omnium actionum humanarum: primo quidem referendo sententias aliorum; secundo determinando veritatem, & proponendo veram sententiam.

2 Conveniunt omnes homines tum vulgares, atque agrestes, tum civiles, ac disciplinis expoliti, in nomine illius boni, quod est finis totius vitæ, atque omnium actionum humanarum; sed disconveniunt in assignando, cui nam rei tale nomen cõpetat. Omnes igitur fatentur finem totius vitæ, & omnium actionum humanarum esse felicitatem, ac quod idem est *esse felicẽ* ac *bene, beateque vivere, beneque agere*, seu bene se habere tũ in vita, tum in operatione: at disconveniunt in explicando, in quo nam consistat felicitas. Neque enim in eodem putant felicitatem consistere homines ex vulgo, ac sapientes. Ex una parte quidam putant felicitatem consistere in aliquo ex bonis manifestis, atque apparentibus, puta in voluptatibus, divitiis, honoribus, sapientia, aliisque similibus. Sed ex his ipsis alii præferũt voluptates, alii divitias, alii honores, alii quædam alia bona. Immo iidem homines aliquando putant felicitatem consistere in uno dictorum bonorum, aliquando in alio. Cum enim felicitas sit bonũ maximè appetibile, & aliquando hominibus videatur esse maximè appetibile unum bonum, aliquando aliud, ideo aliquando putant felicitatem consistere in uno bono, aliquando in alio. Et quia tum maximè appetimus bona, cũ illis privamur, atque experimur contraria mala, ideo idem homo cum ęgrotat, quia maximè appetit sanitatem, putat felicitatem consistere in sanitate: cum premitur paupertate, quia maximè appetit divitias, putat felicitatem consistere in divitiis: qui verò sunt conscii suę ignorantiæ, quia maximè appetunt scire, & admirantur eos, qui dicunt quædam magna, ac supra captum ipsorum, putant felicitatem cõsistere in sapientia. Ex alia parte quidam ex sapientibus, prĕsertim Platonicis, & Pythagoricis existimant felicitatem non consistere in aliquo ex bonis manifestis, sed in aliquo alio bono ideali, quod per se sit bonum, quodque sit causa cæteris omnibus, ut sint bona; cætera verò eatenus sunt bona, quatenus participant hoc, quod est per se bonum. Cum igitur plurimę sint de felicitate opiniones, inutile esset omnes examinare, adeoque sufficit examinare præcipuas, atque eas, quæ videntur habere pro se rationes alicujus momenti.

3 Neque tamen illud nos lateat, differre inter se disputationes, quæ vel à principiis fiunt, vel ad principia. Rectè enim etiam Plato de hoc dubitabat, quærebatque, utrumne ab initiis, an ad initia via esset: perinde atque in stadio, à munerariisne ad metam, an è contrario? Nam à notis est incipiendum Ea autem duobus modis sunt. Alia enim sunt nobis, alia absolute, ac simpliciter nota. Fortasse igitur ab iis nobis est incipiendum, quæ nobis nota sunt.

4 Quo circa bene moribus institutus esse debet, qui de honestis & justis, ac omni denique civili re est convenienter auditurus. Principium enim est, quod sit: atque id

si sa-

si satis constiterit, nihil amplius erit opus indagare, cur sit. Et qui ejusmodi est, vel iam habet, vel accipere principia facile potest. Cui vero neutrum horum adest, Hesiodum audiat hæc dicentem.

Optimus ille, potest qui ex se cognoscere cuncta.
Ille bonus, monitis qui aliorum obtemperat: at qui
Ex se nec novit, nec quæ bene consulit alter
Percipit, admittitque animo, est ignauus, inersque.

3 Verum antequam tales opiniones incipiamus examinare, præmittendum est alias esse rationes à priori, hoc est quæ à principiis, & causis, procedunt ad effectus, & principiata; alias esse rationes à posteriori, hoc est quæ ab effectibus, & principiatis procedunt ad causas, & principia; ideoque rectè Plato docebat esse quærendum utrum via probandi esset ex principiis procedendo ad principiata, an ex principiatis procedendo ad principia. Sicut enim ex iis, qui currunt in stadio, aliqui procedunt ab athlothetis, hoc est ab iis, qui præmia ponunt, & à principio stadii currunt usque ad calcem, ac finem stadii; alii è converso procedunt à calce, & currunt usque ad principium stadii; sic per discursum intellectualem aliquando ratiocinandum est ex principiis ad principiata, aliquando è converso à principiatis ad principia. Sed ut ulterius sciatur, quando nam sit ratiocinandum ex principiis ad principiata, quãdo ex principiatis ad principia, supponendum est, quod semper ratiocinandum est ex notis. Porrò nota dicuntur dupliciter. Quædam enim sunt nota nobis, quædam sunt nota simpliciter, & ex sua natura, cujusmodi sunt prima principia, & primæ causæ rerum. Nos igitur debemus semper ratiocinari ex iis, quæ nobis sunt nota. Si, quæ nobis sunt nota, sunt principia, tum debemus ratiocinari ex principiis: è converso si, quæ nobis sunt nota, sint principiata, & effectus, tum non debemus ratiocinari à priori, & ex principiis, sed à posteriori, & ex effectibus, ac progredi ad principia.

4 Iam ad ratiocinandum de rebus moralibus, debet sumi ut principium, quod res ita se habent, puta, quod tales actiones sunt honestæ, tales sunt inhonestæ, ac si de hoc constet, parum refert scire *propter quid* tales actiones sint honestæ, vel inhonestę; sed non potest bene judicare de honestis, & inhonestis, qui non est bonis moribus institutus; sicut enim ægrotus habens palatum malè dispositum non benè judicat de saporibus, sic qui non est bene dispositus ad honesta, non bene judicat de honestis, ergo necesse est, ut auditor moralis sit bonis moribus imbutus: si verò sit talis, poterit de principiis moralibus hoc est honestis, & inhonestis, vel per se ipsum judicare, vel illa accipere ab alio. È converso si aliquis non sit bonis moribus imbutus, adeoque non possit de agendis judicare per se ipsum, neque principia rerum agendarum sumere ab aliis, is est omnino malus, ideoque Hesiodus cecinit.

Optimus ille, potest qui ex se cognoscere cuncta:
Ille bonus, monitis qui aliorum obtemperat: at qui
Ex se nec novit, nec quæ se consulit alter
Percipit, admittitque animo, est ignavus, inersque.

Proponuntur, & examinantur opiniones ponentes felicitatem in voluptatibus, honoribus, divitiis, & virtute. Cap. V.

1 Sed nos eo redeamus, unde digressi sumus. Bonum enim, & felicitatem non absque ratione homines ex variis vivendi modis videntur existimare. Plerique quidem, atque importunissimi voluptatem esse putant: unde etiam frui-

fruitioni deditam vitam amant. Tres enim sunt, quæ maxime excellunt vitæ, hæc, quam modo diximus: tum civilis: ac contemplativa tertia. Plerique igitur serviles prorsus videntur, cùm pecudum vitam eligant. Rationem tamen propterea consequuntur, quia multi ex iis, qui in potestatibus sunt constituti, dissolutam, perinde ac Sardanapalus, vitam traducunt.

2 Elegantes vero, & ad agendum idonei honorem esse felicitatem existimant. Hic enim civilis vitæ ferè finis est.

3 Sed hic tamen remotior aliquantulo esse ab eo ipso, quod quærimus, bono videtur. Magis enim in iis, qui honorem exhibent, quam qui eo afficiuntur, consistit. Bonum vero ipsum ejusmodi esse divinamus, ut proprium quoddam sit, quod auferri facile nequeat. Præterea sectari honorem ob id videntur, ut se ipsi bonos esse credant. Quærunt enim à prudentibus, & ab iis, à quibus cognoscuntur, & ob virtutem honore affici. Perspicuum igitur est, horum etiam ipsorum sententia honore virtutem esse potiorem.

1 REgredimur ad proponendas, & examinandas præcipuas opiniones de felicitate. Quia igitur felicitas est finis humanæ vitæ, non incongruè variæ hominum classes felicitatem ponunt in eo bono, quod præcipuè intendunt per illum modum vivendi, quem sequuntur, atque eligunt; sed tres sunt præcipui modi vivendi, voluptuarius nimirum, civilis, & contemplativus; ergo non est mirum, quod felicitas ponatur in bonis, quæ præcipuè intenduntur ab eligentibus tales modos vivendi.

Prima ergo sententia, ad quam inclinant improbissimi quique ex vulgo, est eorum, qui ponunt felicitatem in voluptatibus gustus, & tactus. Cum enim homines importunissimi, ac similes mancipiis, & pecoribus, eligant vitam voluptuariam, hoc est vitam pecorum, consequenter ponunt felicitatem in voluptatibus gustus, & tactus, quæ sunt pecoribus communes: & suam sententiam confirmant, ex eo, quia multi viri Principes vitam voluptuariam præferunt vitæ civili, ac vivunt sicut Sardanapalus; ergo signum est, quod in voluptatibus consistit summum bonum.

2 Secunda sententia est eorum, qui ponunt felicitatem in honoribus, ad eamque sententiam inclinant homines civiles. Cum enim qui sunt moribus expoliti, & elegantes, atque ad agendum idonei, eligant, vitam civilem, consequenter ponunt felicitatem in eo, quod est finis vitæ civilis; sed præcipuus finis vitæ civilis videtur honor; ergo felicitatem constituunt in honore.

3 Hæc sententia reiicitur primo, quia summum bonum, de quo agimus, debet esse in eo, qui est felix, & in ipsius dominio, non autem in dominio alterius, ita ut facile possit auferri ab homine felici; sed honor non est in honorato, sed in honorante, atque est in dominio honorantis, ideoque facillimè potest auferri ab honorato; ergo felicitas non consistit in honore. Secundo summum bonum est aliquid optimum, quod expetitur principaliter gratia sui, non autem gratia alterius; sed homines appetunt honorem propter virtutem, atque ut signum virtutis, & ut credantur boni, atque honore digni, ideoque appetunt honorari à prudentibus, & notis propter virtutem; ergo magis appetunt virtutem; ergo honor non est summum bonum, sed potius virtus, quæ est melior honore, videtur esse summum bonum, ac finis vitæ civilis.

4 *Vnde fortasse etiam aliquis magis esse eam civilis vitæ finem existimaret.*

5 *Sed imperfectior tamen etiam ipsa est. Videtur enim fieri posse, ut qui virtutem habeat, vel*
6 *dormiat, vel in vita nihil agat: * malis præterea affligatur, sitque maxime infortunatus: cujusmodi hominem sane felicem appellarit nemo, nisi qui servare positionem velit. Ac de his quidem hactenus. Satis enim etiam in circularibus de ipsis dictum est.*

7 *Tertia vita est contemplativa, de qua in sequentibus considerabimus.*

8 Pecuniaria vero, uiolenta quædam est: & diuitiæ, neque ipsæ proculdubio sunt|id, quod quæritur, bonum. Sunt enim utiles, alteriusque causa comparantur. Idcirco ea potius, quæ prius dicta sunt, esse fines aliquis existimaret, eò quòd propter se expetuntur. Sed neque illa tamen uidentur, licet multæ ad ipsa hæc conjectæ rationes fuerint. Hæc igitur missa faciamus.

4 Tertia igitur opinio est eorum, qui ponunt felicitatem in virtute ex rationibus jam indicatis.

5 Verum etiam hæc opinio rejicitur primo, quia virtus est minus perfecta, quā debeat esse perfectum summum bonum, ergo &c. Probatur antecedens: videtur enim impossibile, ut qui dormit, & nihil agit, sit beatus, cum sit similis trunco, qui profectò non potest esse beatus; sed habens virtutem potest dormire, ac nihil agere, & impediri à multis actionibus virtutum, ut, cum quis est magnanimus, atque magnificus, & tamen ex defectu materiæ, neque magnanimitatem, neque magnificentiam potest exercere; ergo felicitas non consistit in virtute, sed potius in operationibus secundum virtutem, ut infrà dicetur.

6 Secundo virtute prædĭtus potest maximis malis premi, & adversa fortuna laborare; sed virtute præditum maximis malis, doloribus, atque ærumnis pressum nemo dixerit beatum, nisi ad tuendum positum; ergo felicitas non consistit in virtute, saltem sola.

7 Quarta opinio est eorum, qui quia vivunt vitam contemplativam, existimant felicitatem consistere in contemplatione veritatis, quæ opinio inferius est examinanda.

8 Quinta opinio docet felicitatem cō-sistere in divitiis. Contra hanc opinionem est primo, quia vita, quę pecuniis incumbit, est admodum violenta, & inquieta; ergo non potest in ipsa consistere felicitas, quæ importat quietem animi. Contra est secundo, quia felicitas debet consistere in aliquo bono per se expetendo; sed divitię non per se expetuntur, sed solùm desiderantur, ut utiles ad alia bona comparanda; ergo felicitas non consistit in divitiis, sed potius in bonis, quę per divitias comparantur, cujusmodi sunt honores, voluptates &c; sed neque in his consistit, ut probatum est; ergo &c.

Examinatur opinio Platonis constituentis felicitatem in aliquo per se bono, ideali, & separato.

Caput VI.

1 MElius uero fortasse est, ut universale consideremus, & quomodo dicatur inquiramus. Quanquam arduam nobis hanc quæstionem futuram esse uideo: propterea quòd amici sunt, qui formas introduxerunt. Sed forsan rectius esse, & oportere uideretur, ut pro ueritatis salute unusquisque, & præsertim philosophi sua quoque propria refutarent. Nam licet amici ambo sint, sanctum est ueritatem ipsis in honore anteponere.

2 Qui igitur hanc opinionem attulerunt, in illis ideas nullas faciebant, in quibus prius, & posterius aliquid dicerent: unde neque numerorum speciem, id est ideam constituebant. At bonum dicitur, & in eo, quod est quid, & in quali, & in eo, quod est ad aliquid. Quod uero per se est, & substantia, prius eo naturæ est, quod est ad aliquid. Esse enim hoc appendix quædam uidetur, atque accidens ejus, quod est. Quare communis aliqua in his idea esse non potest.

3 Præterea cùm bonum totidem modis dicatur, quot illud, quod est (nam & in substantia dicitur, ut Deus & mens: & in qualitate, uirtus: & in quantitate mediocre: & in eo, quod est ad aliquid, utile: & in tempore, occasio: & in ubi, diuersatio: & alia hujusmodi) perspicuum est commune aliquod uniuersale, atque unum esse non posse. Non enim in omnibus denuncupationibus, id est prædicamentis, sed in uno tantum diceretur.

4 Præterea in iis, quæ unam habent ideam, una quoque scientia est, atque ita bonorum omnium

una

vna quadam scientia esset. Sed multa sunt scientia eorum etiam, qua sub vna denuncupatione constituuntur: vt occasionis, in bello, militaris ars: in morbo, & medicina, & mediocris: in alimento, medicina: in laboribus, exercitatoria.

1 EXaminatis opinionibus eorum, qui ponebant felicitatem in aliquo bono manifesto, atque apparente, puta in voluptatibus, divitiis &c. examinat Aristoteles opinionem Platonis, qui felicitatem constituebat in aliquo bono separato universali, & ideali. Præmittit hanc quæstionem fore sibi perarduam, eo quod sit impugnandus Plato Aristotelis amicus, & magister, qui primus ideas introduxit. Verum satius est hominem, præsertim philosophum, hoc est amatorem veritatis, refellere etiam opiniones amicorum pro veritate. Cum enim & Plato sit amicus, & veritas sit amica, veritas præferenda est Platoni, & pro tuenda veritate impugnandus est Plato. His præmissis, Aristoteles cōtrà Platonem primo ostendit non dari aliquã ideam communem boni: secundo probat, quod tale bonum separatum non convenienter vocabatur à Platonicis per se bonum: tertio probat, quod etiamsi daretur, adhuc in ipso non consisteret felicitas.

2 Quoad primum: Aristoteles tribus rationibus ostendit non dari unam ideam communem boni. Prima ratio est: juxta principia Platonicorũ non datur una idea eorum quę ordinantur secundum prius, & posterius: ex. gr. quia numeri ordinantur secundũ prius, & posterius: binarius enim est prior ternario, ternarius est prior quaternario &c. idcirco non datur idea communis omnium numerorum, sed dantur tot ideæ, quot species numerorum, adeoque alia est idea binarii, alia ternarii &c; sed bona ordinantur secundum prius, & posterius; ergo &c. Probatur minor: bonum dicitur de substantia, & de aliis prædicamentis, puta de qualitate, relationibus &c. sed substantia, sive ens per se, prius natura est bona, quàm alia prædicamenta, quę dicuntur per ordinē ad substantiam, & sunt quædam appendices, sive accidentia substantiæ; ergo bona ordinantur secundum prius, & posterius.

3 Secunda ratio est: non datur una idea eorum, quorum non est una ratio cōmunis; sed non datur una ratio communis omnium bonorum; ergo &c. Probatur minor: non datur una ratio communis omnibus predicamentis; sed bonum convertitur cum ente, adeoque dicitur de omnibus prædicamentis, sicut ens; ergo non datur una ratio communis boni, sicut nec entis. Probatur, & explicatur minor: bonum dicitur de substantia: Deus enim, & intellectus, cum sint substantiæ, dicuntur bonæ; dicitur de qualitate: virtùs enim cum sit qualitas, dicitur bona: dicitur de quanto: mediocre enim cum sit quantum, dicitur bonum; dicitur de relatione, utile enim, cum sit *ad aliquid* dicitur bonum; dicitur de tempore: occasio enim cum sit tempus rei gerendæ, dicitur bona, dicitur de loco; mora enim cum sit permanentia in loco: dicitur bona, & eodem pacto bonum dicitur de reliquis prædicamentis.

4 Tertia ratio est: juxtà principia Platonis, eorum, quorum una est idea, una est scientia, cum scientia acquiratur per hoc, quod intellectui imprimantur species, atq; ideæ rerum; sed bonorum etiam spectantium ad unum prædicamentum non est una scientia; ergo bonorum etiam spectantium ad idem predicamentum nō est vna idea. Probatur minor: nam temporis, sive occasionis rei gerendæ non est una scientia, sed circa occasionem, sive tempus pugnandi, versatur militaris; circa occasionem, sive tempus medicandi versatur medicina &c. Similiter mediocris, quod spectat ad prædicamentum quantitatis, non est una scientia, sed mediocre in alimento consideratur à medicina; mediocre in laboribus consideratur à gymnastica.

5 Dubi-

5 Dubitaret autem quispiam, quidnam velint per se unumquodque dicere, si & in per se homine, & in homine una, & eadem ratio hominis est. Nam quatenus homo, nihil different. Quod si ita est, neque quatenus bonum, quicquam distabunt. Veruntamen neque quia sempiternum aliquid est, ideo magis bonum erit: si quidem neque album quod diutiùs, quamquod uno die tantum durat, albius est.

6 Probabilius autem de ipso Pythagorei dicere videntur, cùm unum in bonorum consortio constituant, quos quidem sequutus videtur etiam Speusippus. Sed de his alia sit dissertatio.

7 In iis vero, quæ dicta sunt, controversia quædam subest, propterea quòd non de omni bono rationes dictæ sunt: sed secundum unam speciem ea dicuntur, quæ per se amantur et appetuntur: quæ vero hæc conservant, aut efficiunt quodammodo, aut contraria prohibent, propter hæc, alioque modo bona dicuntur. Perspicuum igitur est bona duobus modis dici: alia per se, alia propter ea, quæ per se dicuntur. Se jungamus igitur bona hæc per se ab utilibus, ac consideremus, an ea secundum unam ideam dicantur. Qualia vero esse per se bona aliquis statueret? An ea, quæ vel si sola relinquantur, persequimur, ut sapere, ut videre, ut voluptates nonnullæ, & honores. Nam licet hæc ob aliud quippiam persequamur, esse tamen ex iis, quæ sunt per se bona, statuere aliquis posset. Anne aliud quidem quippiam præter ideam? Quare vana erit species. Quod si hæc quoque per se bona sunt, necesse erit eandem in omnibus ipsis boni rationem existere, quemadmodum eadem in nive & cerusa albedinis ratio est. At honoris, prudentiæ, & voluptatis in eo, quòd bona sunt, diversæ, ac differentes rationes reperiuntur. Non est igitur bonum commune quid in una idea.

8 Sed quonam modo dicuntur? Non enim videntur esse æquivocæ à fortuna. Numquid eò, quòd ab uno sunt, vel ad unum omnia ipsa conferuntur? An magis secundum proportionem? Nam quemadmodum in corpore est visus, sic in anima est mens, & aliud in alio.

5 Quoad secundum: quia Platonici bonum separatum non solum vocabant ideã boni, sed *per se bonum*, probat Aristoteles, quod non convenienter dicitur *per se bonum*: primo, quia si idea separata esset per se bonum, se haberet ad alia bona, sicut *per se homo* se habet ad homines singulares *per se equus* ad equos singulares &c; sed per se homo ita se habet ad homines, ut *per se homo* nihil differat ab hominibus singularibus in ratione hominis, sed solum differat in alio, puta in hoc, quod homines singulares supra rationem hominis addũt materiam; ergo per se bonum, & bona nihil differunt in ratione boni; sed per se bonum si est ultimis finis, & prima causa omniũ bonorum, debet in ratione boni differre ab aliis bonis, & debet in ratione boni esse multo excellentius, ac divinius ceteris bonis; ergo per se bonum non potest esse ultimus finis. Neque dicas, quod *per se bonum* differt ab aliis bonis in hoc, quod cum *per se bonum* sit æternum, alia bona non sunt ęterna, *per se bonum* est multo excellentius aliis bonis. Nam contrà est, quia album diuturnum ex eo, quod sit diuturnum, non ideo est magis album alio albo quod non est diuturnum; ergo etiam *per se bonum* ex eo, quod sit æternum, non ideo est magis bonum, quam bona non æterna, cum æternitas non spectet ad ipsam rationem boni, in qua conveniunt.

6 Addit Aristoteles, quod probabilius videntur circà bonum philosophati fuisse Pythagorici, quam Platonici. Plato enim dixit bonum consistere in aliqua idea separata: Pythagorici autem dixerunt bonum consistere in unitate, quæ rebus inexistat, eo pacto, quo bonum hominis consistit in unione animæ cum corpore, malum in divisione animæ à corpore, ideoq; ita ordinavit seriem bonorum, ut *unum* constitueret tanquam primum bonum, per cujus participationem alia essent bona. Ideo Speusippus Platonis ex sorore nepos quoad hoc punctum recessit à Platone, & secutus est Pythagoricos, tanquam probabiliora dicentes.

7 Secundo probatur, quod idea separata non sit *per se bonum*. Si enim per se bonum esset idea, & ratio communis omnibus bonis, vel esset ratio communis omnibus bonis, quæ amantur propter se, & gratia sui, vel esset ratio communis etiam bonis utilibus, quæ amantur ex eo, quod

sint

ſint effectiva, vel conſervativa bonorum, quæ amantur propter ſe, aut amantur ex eo, quod prohibent contraria bonis propter ſe amabilibus; ſed neque per ſe bonum poteſt eſſe ratio communis bonis, quæ amantur ratione alterius, ut patet, quia iſta non participant rationem per ſe boni, neque poteſt eſſe ratio communis bonis, quæ amantur propter ſe; ergo &c. Probatur ſecunda pars minoris: vel enim ponitur, quod omnia bona, quę ſunt amabilia, etiam ſecluſa utilitate, quam afferũt ad aliud, cujuſmodi ſunt *ſcire, videre &c.* ſint per ſe bona, vel dicitur, quod ſola idea ſeparata ſit per ſe bonum; ſi ſola idea ſeparata eſt per ſe bonum; ergo hæc idea eſt inanis, & fruſtra ponitur, cum ſit ratio à nullo participabilis, ſiquidem eſt ratio *per ſe boni*, quod à nullo eſt participabile; ideæ autem ponuntur tanquam rationes participabiles. Si dicatur, quod omnia bona amabilia propter ſe, ſunt per ſe bona; ergo omnia bona per ſe amabilia debent convenire in una ratione boni, & debent habere unam rationem bonitatis, eo pacto, quo nix, & ceruſſa conveniunt in una ratione albi, & habent unam rationem albedinis; ſed non omnia per ſe amabilia conveniunt in una ratione bonitatis, ſiquidem honor, prudentia, voluptas &c. non conveniunt in ratione boni, ſed differunt in ſpecie bonitatis; ergo per ſe bonum non eſt idea communis, neque omnibus bonis ſimpliciter, neque omnibus bonis per ſe amabilibus.

8 Ex eo, quod multa bona, puta prudentia, voluptas &c. differant in ratione boni, oritur dubitatio, quo pacto conveniant in nomine boni. Non enim bonum eſt æquivocum à caſu, ita ut caſu acciderit idem nomen eſſe impoſitum ad ſignificãdum plura bona. Poteſt dici, quod bonum dicitur de pluribus bonis analogicè, vel analogia attributionis, per quam dicãt ordinem ad unum, puta ad unum principium, à quo dependent, vel ad unum finem, ad quem ordinantur; vel analogia proportionis. Sicut enim datur quædam proportio inter viſum, & mentem, in quãtum ſicut ſe habet viſus in corpore, ſic ſe habet mens in anima, ita quę dicuntur bona habent quamdam proportionem, in quantum ſicut viſus eſt bonum corporis, ſic intellectus eſt bonum animæ.

9 Sed omittenda in præſentia fortaſſe hæc ſunt. Exacte enim de his tractare ad aliam magis philoſophiam ſpectat. Simili modo etiam de idea. Nam etiamſi unum aliquid ſit, quod communiter denuncupetur bonum, aut ſeparabile quid ipſum per ſe ſit, manifeſtum eſt id neque agi, neque acquiri ab homine poſſe. Nunc autem tale quid quæritur.

10 Melius vero fortaſſe alicui videretur eſſe, ſi ipſum cognoſceremus, ad ea, quæ acquiri atque agi poſſunt, bona. Nam quaſi exemplum id habentes, magis ea, quæ nobis bona ſunt, cognoſcere, & ſi cognoverimus, conſequi etiam poſſemus.

11 Hæc quidem ratio probabilitatem quandam habet: à ſcientiis tamen videtur diſſentire. Omnes enim cùm bonum quoddam appetant, idque quod ſibi deeſt, inquirant, cognitionem ejus prætermittunt.

12 Dubium ſane etiam eſt, quam utilitatem conſequetur textor, aut faber in ſua arte, ſi bonum ipſum cognorit, vel quomodo medicus ad medendum, aut dux ad imperandum peritior reddetur, ſi ideam ipſam contemplatus fuerit. Nam neque ita ſpeculari ſanitatem medicus videtur, ſed hominis ſanitatem, imò vero fortaſſe hujus hominis ſanitatem, quippe cùm ſingulis medeatur. Ac de his quidem hactenus.

9 Quoad tertium: poſtquam Ariſtoteles oſtendit non dari aliquam ideam communem boni, nec per ſe bonum eſſe rationem cõmunem omnibus bonis, imo bona differre in ipſa ratione boni, ſubdit has quæſtiones, utrum bona differant in ratione boni, & utrum detur idea boni, eſſe ommittẽdas, quia exactè de ipſis diſputare non ſpectat ad moralem, ſed ad metaphyſicam. Ratio eſt, quia in morali debemus agere de felicitate, hoc eſt de aliquo bono quod poſſimus nobis facere, vel adipiſci; ſed idea ſeparata nec eſt bonum à nobis agibi-

agibile, nec acquisibile; ergo non debemus agere de idea separata.

10 Posset aliquis respondere bonum ideale esse exemplar omnium bonorum agibilium, & consequibilium, licet ipsum nec sit agibile, nec consequibile; sed ad aliquid factibile faciendum utile est considerare exemplar illius, ex. gr. ad faciendam statuam hominis, utile est considerare ipsum hominem, ergo utile est, ut moralis consideret bonum ideale.

11 Impugnat Aristoteles hanc responsionem, quia etiam si habeat aliquam speciem probabilitatis, adhuc repugnat ei, quod solet fieri in scientiis, atque artibus. Nam omnes scientiæ, & artes, quę intendunt aliquem finem, considerant illum finem, quem intendunt, & quo indigent, & quem possunt efficere, omittunt autem considerationem boni idealis, & separati; sed si cognitio boni idealis, ac separati esset utilis ad cognoscenda bona intenta, inconveniens esset, ut omnes artes omitterent considerationem adeo utilem, ergo cognitio boni separati non est ita utilis, sicut adversarii dicunt.

12 Confirmatur, quia non apparet, ad quid sit utilis cognitio boni separati. Quid enim confert textori ad texendum, aut fabro ad opera fabrilia cognitio boni separati? Quo pacto, vel Dux evadat peritus in militari, vel medicus in medicina, ex eo, quod consideret ideam ipsam separatam sanitatis? Neque enim medicus considerat sanitatem separatam, sed sanitatem hominis, imo hujus hominis singularis, cum debeat medicari homines singulares. Cum igitur consideratio ideæ sit inutilis cæteris artibus, est etiam inutilis morali, & sicut aliis artibus sufficit, ut considerent illum finem, quem possunt consequi, sic morali sufficit, ut consideret illam felicitatem, quam potest consequi. Omisso igitur bono ideali, contemplemur illam felicitatem, quam possumus consequi.

Explicantur conditiones felicitatis. Caput VII. Articulus Primus.

1 *Nunc rursus redeamus ad id, quod quærimus bonum, quidque id sit, investigemus.*

2 Videtur enim aliud in alia actione, atque arte esse. Nam aliud in medicina, aliud in re militari, & reliquis similiter. Quid igitur uniuscujusque bonum est? An id, cujus gratia cætera aguntur? Hoc autem est in medicina sanitas: in arte militari victoria: in ædificatoria domus, in omni denique actione, & electione finis ipse, cujus gratia reliqua omnia omnes agunt. Quare si quis communiter agendorum omnium finis est, id agendum bonum erit: sin plures, hi ipsi. Iam vero digrediendo in idem devenit oratio.

REjectis aliorum opinionibus de felicitate, descendit Aristoteles ad suam sententiam tradendam, ac primo docet felicitatem esse ultimum finem, secundo explicat quasdam conditiones ultimi finis.

2 Quoad primum: constat inductione varias artes, & varias actiones intendere diversa bona, ac diversos fines. Aliud enim est illud bonum, quod tanquam finem intendit medicina, & omnes actiones medicinæ, aliud est bonum, quod tanquam finem intendit militatis, & omnes actiones militaris, idemque dic de cæteris. Constat rursus bonum, quod tanquam finis intenditur ab una quaque arte, esse illud, cujus gratia cætera fiunt ab illa arte. Ex. gr. quia medicina cætera facit gratia sanitatis, sanitas est illud bonum, quod est finis medicinæ: & universim illud bonum est finis non solum cujuslibet artis, sed etiam cujuslibet actionis, atque electionis, cujus gratia cætera fiunt; ergo si querentibus nobis, in quo bono consistat felicitas, occurrat aliquod bonum, quod sit finis omnium agendorum ab homine, illud bonū

erit

erit finis hominis, in eoque consistet felicitas; si verò occurrant plura bona, hæc se habebunt, sicut plura, quæ fiunt ab arte; sed ars, quæ facit plura, facit illa propter unum, quod est ultimus finis artis, eo pacto, quo medicina facit plures operationes, & plura medicamenta propter unam sanitatem; ergo homo per naturam humanam, quæ est una, facit plura propter aliquem ultimum finem unum; ergo cùm invenimus plures fines diversarum actionum humanarum, debemus ipsos transcendere, & ulterius procedere ad investigandum illud bonum ultimum, quod est ultimus finis hominis, & omnium actionum humanarum. Nam solum in tali bono consistit felicitas, quæ est bonum hominis, in quantum homo est.

3 *Quocirca magis enitendum, ut hoc idem declaremus. Quoniam vero plures esse fines videntur: & horum quosdam ob aliud expetimus, ut divitias, tibias, instrumenta denique omnia: non omnes esse perfectos perspicuum est. At optimus finis esse quid perfectum videtur. Quare si unum aliquid erit, quod perfectum sit, id erit quod quærimus: sin plura, id quod perfectissimum horum est. Id autem, quod per se sectandum est, eo perfectius dicimus, quod propter aliud appetimus, quòdque nunquam ob aliud eligendum est, iis, quæ & per se, & ob aliud expetuntur, absolute autem perfectum, quod semper per se, nunquam ob aliud expetendum est. Ejusmodi autem videtur felicitas maxime esse. Hanc enim propter seipsam semper, & nunquam ob aliud expetimus. At honorem voluptatem, mentem, ac virtutem omnem etiam propter ipsa expetimus: quippe cùm eadem expeteremus, etiam si nihil inde nobis eveniret: felicitatis tamen causa etiam ipsa eadem expetimus, ex his felices nos futuros existimantes. Horum vero causa nullus felicitatem, neque omnino ob aliud quippiam expetit. Idem vero etiam è sufficientia uidetur euenire. Perfectum enim bonum esse sufficiens apparet.*

4 *Sufficiens autem dicimus non ipsi soli, qui vitam solitariam agit, sed parentibus sed filiis sed uxori, amicis denique ac ciuibus: quandoquidem homo ciuilis natura est. Horum tamen terminus aliquis statuendus est. Nam si aa parentes, & nepotes, & amicorum amicos hoc protenderimus, in infinitum res progredietur. Sed de hoc alias considerandum. Sufficiens uero id esse statuimus, quod si solum relinquatur, sufficientem, atque expetibilem uitam, nulliusque rei indigam facit. Talem autem esse felicitatem ipsam existimamus. Quin etiam maxime omnium expetendam, si cum aliis non connumeretur: si uero connumeretur, perspicuum est eam uel cum minimo quoque ex bonis magis expetendam fore. Siquidem bonorum supereminentia fit id, quod adjungitur. Majus vero bonum magis semper expetendum est. Itaque felicitas cum agendorum finis sit, perfectum quoddam, ac sufficiens videtur.*

3 Quoad secundum: quia Aristoteles docuit felicitatem consistere in eo bono, quod est ultimus finis, explicat aliquas conditiones ultimi finis. Prima conditio est: ultimus finis est bonum perfectum. Secunda conditio est: ultimus finis est bonum per se sufficiens. Ratio est, quia ultimus finis est, in quo quietatur desiderium naturale; sed desiderium naturale non quietatur, nisi in bono perfecto, & per se sufficiente; ergo &c. Iam triplex est gradus finium. In primo gradu sunt fines, quos expetimus solum gratia alterius Ex. gr. divitiæ sunt finis mercaturæ, & tamen expetuntur solum gratia aliorum bonorum: Ars conficiendi fistulas habet pro fine fistulas, quæ solum expetuntur gratia sonandi: & universim omnes artes conficiendi aliquod instrumentum, puta frænum, gladium &c. intendunt solum finem expetibilem gratia alterius. In secundo gradu sunt fines, quos expetimus simul gratia sui, & gratia alterius. In tertio gradu est finis, quem expetimus solum gratia sui. Fines expetibiles solũ gratia alterius sunt bona imperfecta; ergo nullus ex his potest esse ultimus finis, neque felicitas hominis, de cujus ratione est, ut sit bonum perfectum; ergo ultimus finis quærendus est inter fines expetibiles gratia sui, qui soli sunt perfecti. Si igitur ex his unus tantum est perfectus, is est ultimus finis; si plures sunt perfecti, ultimus

finis eſt eorum perfectiſſimus; ſed ſicut finis expetibilis propter ſe eſt perfectior fine expetibili ſolū propter alium, ſic finis, qui ſolum eſt expetendus propter ſe, eſt perfectior fine, qui eſt expetendus & propter ſe, & propter alium; ergo finis ultimus, ac ſimpliciter perfectus eſt, quem ſemper expetimus propter ſe, nunquam propter aliū. Talis autem maximè eſt felicitas. Cæteros enim fines, puta honorem, voluptatē, vim intelligendi, virtutem &c. appetimus propter ſe, cum hæc bona vellemus, etiamſi nullum ex iis nobis proveniret emolumentum, & appetimus etiam propter aliud, hoc eſt propter felicitatem; volumus enim hæc bona, ut per ipſa ſimus felices. Felicitatem è converſo appetimus ſolum propter ſe, non autem propter aliud. Nemo enim vult eſſe felix propter aliud bonum. Iam ſicut ex prima conditione ultimi finis, quæ eſt, ut ſit bonum perfectum, ſequitur, ut ſit expetendum ſolum gratia ſui, ſic hoc idem ſequitur ex ſecunda conditione, quæ eſt, ut ſit bonum per ſe ſufficiens. Quod enim ſufficit, expetitur ſolum propter ſe; quod verò expetitur etiam propter aliud, non ſufficit appetitui, adeoque non eſt perfectum, cum non perfectè quietet deſiderium.

4 Vernm ut bonum ſit ſufficiens, debet eſſe ſufficiens, non ſolum illi, qui per tale bonum conſtituitur felix, ſed etiam parentibus, natis, amicis, & civibus. Ratio eſt, quia homo eſt animal non ſolitarium, ſed ſociale, ac civile, adeoque indigens familiaribus, amicis, & concivibus; ergo bonum debet eſſe ſufficiens etiam illis, in quorum ſocietate vivit. At in hoc dari debet aliquis terminus. Si enim bonum deberet ſufficere non ſolum cōſanguineis, & amicis, ſed conſanguineorum conſanguineis, & amicorum amicis, procederetur in infinitum ſine termino, adeoque nunquā inveniretur bonum ſufficiens. Sufficiens ergo bonum dicimus, quod cæteris ſegregatis, ſufficit ad ducendam vitam expetibilem, & nullius indigentem, & hoc bonum vocamus felicitatem. Bonum per ſe ſufficiens dicimus, quod etiam conſideratum ſeorſim ab aliis bonis, eſt maximè expetibile, atque expetibilius omnibus aliis bonis. Adhuc tamen fatemur, quod tale bonum, prout conjunctum aliis bonis minoribus, eſt expetibilius, & majus. Ratio eſt, quia cum bono additur bonum, totum, quod reſultat eſt majus, & melius; ſed bonum majus eſt etiam expetibilius; ergo totum, quod reſultat, eſt bonum expetibilius. Felicitas igitur eſt bonum perfectum, & per ſe ſufficiens, & eſt finis totius humanæ vitæ, atque omnium agendorum.

Oſtenditur felicitatem conſiſtere in perfecta operatione, ſecundum perfectam virtutem, in vita perfecta. Capitis VII. Articulus II.

5 *SEd fortaſſe ſi dicamus felicitatem optimum eſſe, conceſſum quoddam ab omnibus videtur. Adhuc tamen deſideratur, ut evidentius, quid ea ſit, exponamus.*

6 Fortaſſe vero hoc fieret, ſi hominis opus ſumeretur. Nam quem admodum tibicini & ſtatuario, aliiſque artificibus, & denique omnibus, quorum opus aliquod, & actio exiſtit, in opere bonum ipſum, & id quod bene eſt, videtur conſiſtere: ita homini quoque, ſi modo ejus aliquod opus eſt, eſſe videretur. Vtrum igitur fabri, & ſutoris opera ſunt aliqua, & actiones: hominis vero opus eſt nullum, ſed natura homo otioſus eſt? An quemadmodum oculi, pedis, manus, & denique uniuſcujuſque membri opus quoddam extat, ſic etiam hominis præter omnia hæc opus quoddam ſtatuere aliquis poſſet.

5 HActenus laboravimus in oſtedēdis iis, quæ ab omnibus admittuntur. Omnes enim concedunt, felicitatem eſſe ſummum bonum, adeoque eſſe bonum perfectum, & per ſe ſufficiens; ſed dubitant in quonam conſiſtat ſummum bonum

ho-

hominis, ideoque conandum est, ut id explicemus.

6 Bonum omnium facultatum operativarum videtur consistere in opere ipsarum, & in hoc, quod tale opus bene se habeat. Ex. gr. bonum statuarii est perfecta statua; bonum Citharædi est perfecta citharizatio, idemque dic de reliquis, ergo si homo per suam naturam ordinatur ad faciendum aliquod opus, bonum hominis consistet in tali opere; sed homo per suam naturam ordinatur ad faciendum aliquod opus; ergo bonum hominis consistit in eo opere, ad quod homo ordinatur secundum suam naturam. Probatur antecedens assumptum, primo, quia homo per artes illi advenientes ordinatur ad aliquod opus, ideoque textor ordinatur ad texendum, sutor ad faciendos calceos; sed est absurdum, quod homo, qui per artes ordinatur ad aliquid agendum, per naturam sit otiosus; ergo homo pes suam naturam ordinatur ad aliquod opus. Secundo omnes partes hominis ordinantur ad aliquam operationem; ex. gr. oculus ordinatur ad videndum, per ordinatur ad ambulandum, manus ordinatur ad operationes manuales; ergo etiam totus homo ordinatur ad aliquam aliam operationem, præter operationes partium: absurdum enim est, ut cum nulla pars hominis sit otiosa, totus homo sit otiosus; ergo cum homo ordinetur ad aliquod opus, felicitas hominis consistet in bene faciendo eo opere, ad quod homo per suam naturam ordinatur.

7 Quidnam igitur hoc erit? Nam vivere commune etiam cum plantis videtur. Nunc vero proprium quoddam est, quod quæritur, unde nutriendi, augendique vita omnis separanda est. Sequitur sentiendi vita. Sed ea quoque cum equo, & bove, & omnibus demum animalibus communis videtur. Reliqua est igitur activa quadam vita ejus, quod ratione præditum est. Id autem partim rationi obtemperat, partim eam habet, atque intelligit. Sed cum duobus modis etiam hæc dicatur, ea quæ est in operatione, statuenda est. Quòd si est opus hominis animæ operatio secundum rationem, vel non sine ratione, idemque genere esse opus hujus, & hujus probi asseveramus, ut citharœdi, & probi citharœdi, & absolute in omnibus, si excellentia virtutis operi fuit adjuncta: citharœdi enim est cithara canere, & probi citharœdi bene id facere: quòd si, inquam, ita est, & hominis opus est vitam quandam statuimus, eamque animæ operationem, & actionem cum ratione esse asseveramus, ac probi viri bene hæc, recteque exequi esse censemus. Singula autem bene ex propria virtute perficiuntur. Si ita est, operatio animæ ex virtute bonum humanum efficitur: si plures sint virtutes, ex optima & perfectissima. Et insuper in vita perfecta. Ver enim neque una hirundo, neque unus dies facit. Ita quoque beatum & felicem hominem neque unus dies, neque breve aliquod tempus efficiet.

7 Sed adhuc superest inquirendum, quodnam sit illud opus, ad quod homo per suam naturam ordinatur. Bonum hominis proprium est aliqua ex illis operationibus, quas homo per suam naturam exercet; sed homo per suam naturam exercet tria genera operationum, vegetativas, sensitivas, & rationales; ergo opus hominis proprium consistit in aliqua ex his operationibus; sed non consistit in operationibus vitæ vegetativæ, neque in operationibus vitæ sensitivæ; ergo consistit in operationibus rationalibus. Probatur assumptum: nulla enim operatio communis aliis viventibus incapacibus felicitatis est proprium opus hominis, in quo consistat ejus felicitas; sed operationes vitæ vegetativæ sunt communes plantis, operationes vitæ sensitivæ sunt communes bovi, & equo, atque aliis animalibus brutis; plantæ autem, ac bruta sunt incapacia felicitatis; ergo opus proprium hominis non consistit in operationibus vitæ vegetativæ, aut sensitivæ, adeoque consistit in vita rationali, non quidē in vita rationali in actu primo, sed in vita rationali in actu secundo, hoc est in operationibus rationalibus, per quas homo principaliter dicitur vivere; sed ipsæ operationes rationales sunt in duplici

genere; aliæ enim operationes ſunt rationales, quas homo exercet per rationem, aliæ ſunt operationes rationales, in quantum ſunt actus ſequentes rationem, atque obedientes rationi; ergo opus proprium hominis ſunt vel operationes, quas homo exercet per rationem, vel ſaltem per quas obedit rationi, & vivit rationabiliter; ſed idem genere eſt opus rei, ac rei perfectæ, ac opus rei perfectæ ſuprà opus rei addit hoc ſolum, quod eſt *eſſe perfectum*; ex. gr. quia opus citharœdi eſt citharizare, opus perfecti citharœdi eſt perfectè citharizare; quia opus oculi eſt videre, opus oculi perfecti eſt perfectè videre, idemque dic de reliquis; ergo ſicut opus proprium hominis conſiſtit in operationibus rationalibus, ſic opus hominis perfecti, adeoque beati, cōſiſtit in operationibus rationalibus perfectis; ſed operationes tunc ſunt perfectæ, quando fiunt ſecundum virtutem perfectam: ex. gr. citharizatio tunc eſt perfecta, cum fit ſecundum perfectam virtutem citharizandi; ergo felicitas hominis conſiſtit in operationibus rationalibus perfectis, ac factis ſecundum perfectam virtutem hominis. Si autem plures ſunt virtutes hominis, felicitas hominis conſiſtit in perfectiſſima operatione facta ſecundum perfectiſſimam virtutem. Hæc enim operatio eſt ultimus finis hominis, & aliarum operationum humanarum, ſiquidem operationes minus perfectæ ordinantur ad perfectiſſimam operationem; ſed ſicut una hirundo non facit ver, ſic nec una dies, neque quodlibet breve tempus facit hominem felicem, & perfectum; ergo felicitas hominis *eſt perfectiſſima operatio rationalis, ſecundum perfectiſſimam virtutem, in vita perfecta, & diuturna*, ex hæc eſt definitio felicitatis humanæ.

8 *Bonum igitur ipſum ita circunſcriptum ſit; Oportet enim fortaſſe prius figurare, deinde poſtea depingere. Videretur autem cujuslibet eſſe ea, quæ bene circunſcriptione ſunt comprehenſa producere ac diſtinguere, & tempus talium inventor, vel adjutor bonus eſſe. Unde & artium facta ſunt incrementa. Cujuslibet enim eſt, quod deeſt, addere.*

9 *Oportet autem eorum, quæ ante dicta ſunt, meminiſſe, & exactam tractationem non eodem modo in omnibus requirere, ſed in ſingulis, prout ſubjecta materia poſtulat. Atque id eatenus, quatenus arti unicuique convenit. Faber enim, & geometra diverſo modo rectum angulum utrique conſiderant: ille qnatenus ſolummodo ad opus utile eſt: hic cùm veritatis ſpeculator quid ſit, & quale ſit, indagat. Eodem modo in aliis quoque faciendum eſt, ne plura ornamenta extrinſecus, quàm ipſum opus evadant.*

10 *Neque ſimili modo in omnibus cauſa requirenda eſt, ſed eſt in quibuſdam ſatis, ſi bene demonſtratum fuerit, quòd ſint: id quod etiam in principiis ipſis contingit. Quòd autem ſit aliquid, primum ac principium quoddam eſt. Ex principiis vero alia ſunt, quæ inductione, alia quæ ſenſu, nonnulla quæ aſſuetudine quaddam, alia quæ alio quodam modo conſiderantur. Singula autem ita ſunt tractanda, ut natura eorum poſtulat, dandaque eſt opera, ut rectè definiantur. Magnum enim afferre momentum ad ea, quæ ſequuntur, conſuevere. Videtur enim principium pluſquam dimidium totius eſſe, compluraque eorum, quæ in quæſtionem veniunt, per ipſum manifeſtantur.*

8 Iam ſicut Pictores prius delineant res, deinde colores addendo perficiunt opus; ſic nos prius debuimus per definitionem allatam felicitatem quodammodo delineare, deinde verò magis felicitatem ipſam explicare. At ſicut in pictura difficile eſt opus delineare, facile deinde opus delineatum, addendo colores, perficere, ſic in philoſophia difficile eſt rem per definitionem deſcribere, facile deinde poſita definitione rem explicare. Ad hanc autem explicationem valde adjuvat tempus, ideoque artes inventæ tempore perficiuntur: quia licet divini ingenii ſit principia artium, & ſcientiarum invenire, adhuc ingenia communia poſſunt artes inventas perfi-

perficere, addendo quæ desunt, & quæ à primis inventoribus fuerunt omissa.

9 Verum antequam accedamus ad felicitatem in definitione delineatam, exactius explicandam, revocandum est in memoriam id, quod diximus cap. 3. num. 1. quod nimirum non de omnibus debemus agere æquè exactè, sed de quibusdam magis, de quibusdam minus, prout postulat subjecta materia, ac finis facultatis, quam tradimus; sed felicitas est materia moralis, ac de ea agimus in ordine ad bene vivẽdum; ergo debemus agere de felicitate, prout postulat materia moralis, & prout requiritur ad bene vivendum, & ad vitam nostram ordinandam ad felicitatis consequutionem. Sicut enim aliter contemplatur angulum rectum Geometra, qui contemplatur ipsum in ordine ad veritatem, aliter faber, qui cõtemplatur angulum rectum in ordine ad operandum; geometra enim multo plura cõsiderat de angulo recto, quam faber, qui solum considerat ea, quæ cõducunt ad operandum, sic nos dum contemplamur felicitatem, virtutem &c. in ordine ad operandum, non debemus illa cõtemplari, sicut si contemplaremur in ordine ad sciendum, ne ab instituto digrediamur, & ad inutiles quæstiones divertamus.

10 Rursus non omnium quærenda est causa, & ratio à priori, sed de quibusdam sufficit, ut ostendamus, quod ita se habent: ac præsertim non debemus quærere rationem à priori principiorum; alioquin procederemus in infinitum. Cum igitur principia non innotescant per causam, innotescunt vel sensu, & experientia, vel inductione, vel quadam assuetudine, vel alio modo. Enitendum igitur est, ut omnia explicemus, prout postulat subjecta materia, hoc est; ut quædam explicemus per experientias sensibiles, quædam per inductiones, quædam per rationes. Præcipuè verò conandum est, ut bene res definiamus. Definitio enim rei est principium totius scientiæ de re, adeoque valde conducit ad scientiam. Principium siquidẽ videtur esse plusquam dimidium, quia in virtute continet totam rem, ac totam scientiam de re, ideoque plurima innotescunt per ipsum principium.

Ostenditur veritas traditæ sententiæ de felicitate ex iis, quæ communiter dicuntur de felicitate.

Caput VIII.

1 *Considerandumque est de ipsa non solum ex conclusione, exque iis, quibus ratio constat, verum etiam ex iis quæ de ipsa dicuntur. Cum vero enim consonant omnia, quæ in re insunt, à falso autem cito dissonant, ac discrepant. Cùm igitur bona in tres partes distributa sint, & alia externa, alia circa animam, alia circa corpus dicantur, quæ circa animam sunt, maxime proprie, ac maxime bona appellamus. Actiones autem & operationes animales circa animam statuimus. Quare ex hac opinione, quæ antiqua est, & à philosophis concessa, recte hoc diceretur.*

2 *Recte etiam constitutum fuit, actiones quasdam, & operationes finem ipsum dici. Ita enim ex bonis animæ sunt, non externis.*

3 *Consentit etiam cum ratione hac illud, quod ajunt, bene vivere, ac bene agere felicem. Ferè enim bona quædam vita, & bona actio felicitas dicitur.*

1 Postquam Aristoteles posuit suam conclusionem, quod felicitas consistat in operatione rationali perfecta secundum perfectam virtutem, in vita perfecta, eamque probavit ex principiis intrinsecis, ex eo nimirum, quod bonum uniuscujusque cõsistat in ejus operatione &c. eamdem cõfirmat etiam ex principiis extrinsecis, hoc est ex iis, quæ communiter dicuntur de felicitate. Sic igitur argumentatur. Soli vero omnia consonant; falso autem impossibile est, ut consonent omnia; sed traditæ sententiæ de felicitate consonant omnia, quæ de felicitate dicta sunt; ergo tradita sententia est

vera. Probatur minor: traditæ ſententiæ conſonant, tum ea, in quibus conveniunt ſapientes, tum ea, in quibus convenit vulgus, tum ea, quę dicuntur ab iis, qui abjerunt in varias ſententias de felicitate; ergo traditæ ſententiæ conſonant omnia, quæ dicuntur. Probatur minor, & primo quod conſonent ea, in quibus ſapientes conveniunt. Conveniunt ſapientes in hoc, quod cum tria ſint genera bonorum, externa nimirum, ut divitiæ, honores &c. bona intrinſeca corporis, ut ſanitas, pulchritudo &c. & bona intrinſeca animi, ut virtutes, ſapientia &c. bona animi ſunt præcipua, & principaliſſima, licet diſcrepent deinde inter ſe, quandoquidem Stoici dixerunt ſola bona animi, hoc eſt virtutes, eſſe vera bona, bona externa, & bona corporis verè non eſſe bona; alii è converſo, dixerunt omnia hæc eſſe bona, ſed bona externa eſſe minima bona, bona corporis eſſe media bona, bona demum animi eſſe maxima bona; ſed felicitas eſt maximum, & principaliſſimum bonum; ergo juxta communem conſenſum ſapientum, felicitas debet poni in bonis intrinſecis animi; ſed noſtra ſententia ponit felicitatem in actibus, & operationibus rationalibus; quæ ſunt bona animi; ergo noſtra ſententia conſonat communi ſenſui ſapientum.

2 Confirmatur, quia dictum eſt finem hominis, hoc eſt felicitatem, conſiſtere in operationibus non tranſeuntibus, ſed immanentibus, hoc eſt in actibus rationalibus; ſed actus rationales, cum remaneant in anima, ſunt intrinſeci animæ; ergo felicitas, hoc eſt maximum bonum, poſitum fuit in aliquo bono intrinſeco animę, adeoque locuti ſumus cōſonè ad effatum commune ſapientum, quod bona intrinſeca animæ ſunt maxima bona. Si autem quis aſſereret felicitatem conſiſtere in operationibus trāſeuntibus, puta in operationibus texendi, ædificandi, vincendi &c. cum finis operationum tranſeuntiū ſit opus, eo pacto, quo finis ædificationis eſt ædificium; finis autem ſit melior eo, quod eſt ad finem, ſequitur, quod opera externa ſint ultimus finis, adeoque maxima bona, quod diſſonat effato ſapientum, quod bona intrinſeca animi ſint maxima bonorum.

3 Secundo probatur, quod tradita ſententia conſonat iis, in quibus convenit vulgus. Vulgus enim convenit in hoc, quod *eſſe felicem* idem eſt, ac *bene vivere*, & *bene agere*; ſed nos dicimus, quod eſſe felicem eſt perfectè operari ſecundum virtutem; perfectè autem operari eſt *bene vivere*, ac *bene agere*, cum ſit bene, ac perfectè exercere actus vitales, & rationales; ergo tradita ſententia conſonat iis, in quibus convenit vulgus. Qui verò contradicunt noſtræ ſententiæ, & dicunt felicitatem non conſiſtere in operatione rationali ſecundum virtutem, quo pacto poſſunt ſalvare, quod eſſe felicem ſit rectè vivere, ac bene agere, cum non aliud ſit bene vivere, ac bene agere, quam vivere, & operari ſecundum virtutem?

4 *Videntur autem omnia, quæ circa felicitatem inquiruntur, ineſſe huic, quod à nobis dictum eſt. Aliis enim virtus, aliis prudentia, nonnullis ſapientia quædam eſſe felicitas videtur: quibuſdam hæc aut aliquid ex his cū voluptate, vel non ſine voluptate: ſunt etiam qui ſimul externam proſperitatem aſſumant: atque ex his alia multi & antiqui, alia pauci, & illuſtres viri dictitant: quos ſanè aberrare tota via utroſque minime, ſed in uno ſaltem aliquo, vel in pleriſque aſſequi veritatem veriſimile eſt.*

5 *Cum illis ſanè qui dicunt omnem virtutem, uel quamdam eam eſſe, noſtra conſentit oratio: quippe cum hujus ſit operatio ſecundum uirtutem. Intereſt tamen non parum fortaſſe in poſſeſſione, an in uſu, & in habitu item, an in operatione eſſe optimum exiſtimemus. Fieri enim poteſt, ut habitus licet adſit, nullum tamen bonum efficiat: id quod in dormiente, vel alio aliquo modo manente otioſo homine evenit: ut operatio autem nihil boni agat, non datur. Aget enim neceſſario & bene etiam aget. Sicut autem in Olympiis non pulcherrimi, & robuſtiſſimi coronantur, ſed qui decertant: ex his enim nonnulli vincunt: ſic ex honeſtis probiſque hominibus in vita, illi, qui recte agunt, compotes ſiunt.*

4 Ut oſtendatur, quod traditæ ſententiæ conſonant etiam ea, quæ dicuntur à ſapientibus inter ſe diſcrepantibus, debent proponi ſententiæ ſapientum diſcrepantium. Tres ſunt partes animæ, ut explicabitur inferius. Prima eſt ratio ſpeculativa: ſecunda eſt ratio practica: tertia eſt voluntas, ſeu appetitus rationalis, hoc eſt parens rationi. Diſcrepant ergo ſapientes, quod quidam dixerunt felicitatem conſiſtere in virtute morali, quę eſt perfectio voluntatis, ſive appetitus rationalis: alii dixerunt felicitatem conſiſtere in prudentia, quæ eſt præcipua perfectio rationis practicæ: alii cenſuerunt felicitatem conſiſtere in ſapientia, quæ eſt præcipua perfectio rationis ſpeculativæ: alii dixerunt felicitatem conſiſtere in omnibus his, vel in aliquo ex his, ſed ulterius docuerunt ad felicitatem requiri primario, vel ſecundario voluptatem: alii demum ultrà hæc omnia ad felicitatem requiſiverunt etiam affluentiam bonorum externorum, puta divitias, honores &c. Sententiam, quod ad felicitatem requirantur voluptates, & affluentia bonorum externorum, ſecuti ſunt plures, & antiquiores, qui minus intimè res penetrarunt: at ſententiam, quod felicitas conſiſtat in virtute, prudentia, & ſapientia, ſecuti ſunt pauciores, ſed clariores Philoſophi, qui intimè rem penetrarunt. Porrò cum homo ſit naturaliter factus ad contemplandam veritatem, conſentaneum eſt rationi, ut dum veritatem inquirit, non omnino aberret à vero, ſed in pluribus verum dicat, licet etiam addat quædam falſa; ergo conſentaneum eſt rationi, ut nulla ex opinionibus relatis omninò aberret à vero; ergo ſi noſtra ſententia de felicitate eſt vera, debet in pluribus cōſonare omnibus relatis ſententiis philoſophorum, & ſi probetur, quod conſonet, erit maximum indicium veritatis inventæ; ergo oſtendenda eſt hæc conſonantia.

5 Primo ergo noſtra ſententia conſonat opinioni ponēti felicitatem in virtute. Aſſerimus enim felicitatem conſiſtere in actu, atque operatione virtutis. At contigimus illam opinionem, in quantum ponit felicitatem in habitu virtutis, non in uſu, & actu virtutis. Eſt enim impoſſibile, ut habeat ſummum bonum, qui non bene vivit, nec bene agit; ſed poteſt quis habens habitum virtutis non bene vivere, nec bene agere, ſed perpetuo dormire, vel eſſe otioſus, nihil agens boni; ergo ſummum bonum non conſiſtit in habitu, ſed in actu virtutis, qui enim habet actum virtutis, cum per talem actum bene vivat, ac bene agat; impoſſibile eſt ut non bene vivat, ac bene agat. Confirmatur, quia ſicut in ludis Olympicis nō coronantur qui ſunt pulcherrimi, & aptiſſimi ad pugnandum, ſed qui optimè pugnant, ſic non obtinent ſummum bonum qui per habitū virtutis ſunt aptiſsimi ad bene vivendum, ſed qui bene vivunt, & bene agunt.

6 Eſtque ipſorum vita ſuavis, ac jucunda. Lætari enim ex affectionibus animæ eſt. Vnicuique autem id eſt jucundum, ad quod talis rei ſtudioſus quiſpiam dicitur: ut equus equorum, ſpectaculum ſpectaculorum ſtudioſo: eodem modo & juſtitiæ amatori juſta: & in univerſim virtutis ſtudioſo virtus. Apud pleroſque vero jucunda inter ſe pugnant, propterea quòd ejuſmodi natura minime ſunt: ſed quæ ſtudioſis honeſtatis ſunt jucunda, ea natura jucunda ſunt, ac voluptuoſa. Tales autem ſunt actiones, quæ ex virtute proveniunt. Ipſorum autem vita voluptate quaſi appendice aliqua minime indiget, ſed in ſe eam habet. Præter ea enim, quæ dicta ſunt, qui bonis actionibus non delectatur, bonus minime eſt. Neque enim vel juſtum quempiam dixeris, qui juſte agendo non delectetur: vel liberalem, qui liberalibus actionibus non gaudeat: & in aliis ſimili modo. Quod ſi ita eſt, actiones ſecundum virtutem per ſe jucundæ ſunt, quia etiam bonæ & honeſtæ: atque unumquodque horum maxime, ſi modo de ipſis probus bene judicat: judicat autem, ut diximus. Optima igitur, pulcherrima, & jucundiſſima res eſt felicitas: neque diſtincta hæc ſunt, ſicut Deliacum illud epigramma præſcribit:

Si valet, optima: ſi eſt juſtus, pulcherrima res eſt:
Iucundiſsima, ſi quis quod amat potitur.

Omnia enim hæc operationibus secundum virtutem insunt. Has autem, aut unam ex his, quæ optima sit, felicitatem esse affirmamus.

6 Secundo nostra sententia consonat etiam opinioni eorum, qui dixerunt, felicitatem consistere in virtute cum delectatione. Asserimus enim felicitatem consistere in vita, sive operatione secundum virtutem; sed vita, & operatio secundum virtutem est per se jucunda, ac delectabilis; ergo felicitas consistit in virtute cum delectatione, vel non sine delectatione. Probatur minor: delectari spectat ad animum; unusquisque verò delectatur iis, quæ diligit, & quorum est studiosus; ex. gr. qui studiosus est equorum, delectatur equis; qui studiosus est spectaculorum, delectatur spectaculis; ergo proportionaliter qui diligit justitiam, & studiosus est justitiæ, delectatur actionibus justis, & universim qui diligit virtutem, & est studiosus virtutis, delectatur operationibus honestis, quæ nimirum secundum virtutem efficiuntur. Hæc igitur est differentia inter ea, quibus delectatur vulgus, & ea, quibus delectantur boni, ac virtute præditi. Vulgus delectatur rebus, quæ non sunt delectabiles secundum naturam rationalē, neque sunt conformes rationi, sed delectatur iis, quæ diligit, & sunt conformia appetitui non regulato per rationem: & quia quæ non sunt secundum rationem, contraria sunt invicem, & cum ratione, ideo vulgus delectatur bonis inter se, & rationi contrariis. E converso virtute præditi delectantur iis, quæ sunt secundum naturam rationalem, ac sunt rationi consentanea, quæ non possunt esse inter se contraria, ideoque virtute præditi non pugnant invicem propter ea, quibus delectantur, sed actiones secundum virtutem sunt secundum naturam rationalem, & sunt rationi consentaneæ; ergo actiones secundum virtutem sunt *per se* jucundę; ergo dum asserimus felicitatem consistere in operatione secundum virtutem, asserimus felicitatem consistere in vita, & operatione per se jucunda, adeoque dicimus aliquid consonum opinioni dicentium, felicitatem consistere in virtute cum delectatione. At corrigimus illam opinionem, in quantum ad felicitatem requirit voluptates non emanātes à virtute. Dicimus enim vitam secundum virtutem esse per se jucundissimam, adeoque non indigere delectationibus extraneis. Quod autem vita, & operatio secundum virtutem sit *per se* jucundissima virtute prædito, & jam probatum est, & ulterius confirmatur ex eo, quia non est perfectè bonus, qui non delectatur actionibus bonis, & honestis, neque est perfectè justus, qui nō delectatur actionibus justis, nec perfectè liberalis, qui non delectatur actionibus liberalibus &c; ergo habenti perfectam virtutem, vita, & actiones secūdum virtutem sunt delectabilissimæ. Hinc sequitur, quod actiones secundum virtutem sint secundum se simul optimæ, ac delectabilissimæ. Unumquodque enim est verè tale, quale videtur ei, qui est bene dispositus, eo pacto, quo cibi secundum sapores verè tales sunt, quales videntur sano, qui est bene dispositus, non autem quales videntur ægroto, cui propter malam dispositionem, dulcia vidētur amara; sed virtute præditus est bene dispositus circa bona; ergo bona sunt talia, qualia videntur virtute prędito; sed vita, & actiones secundum virtutem videntur virtute prædito simul optimæ, pulcherrimæ, & jucundissimæ; ergo actiones secundum virtutem sunt optimæ, pulcherrimæ, & jucundissimæ. Tria igitur hæc, *optimum, desiderabilissimum, ac delectabilissimum*, nō sunt invicem separanda, juxta carmen, quod legebatur scriptum in templo Apollinis Delphici, in quo dicebatur; *optimum est esse justum, desiderabilissimum est esse sanum; delectabilissimum frui eo, quod quis optat*, sed hæc coniunguntur in operatione

secun-

ſecundum virtutem, quæ eſt ſimul optima, deſiderabiliſſima, & jucundiſsima; ſed juxta noſtram ſententiam felicitas conſiſtit in operationibus ſecundum virtutem, vel in optima, & præſtantiſsima talium operationum; ergo juxta noſtram ſententiam felicitas eſt ſimul optima, deſiderabiliſsima, & delectabiliſsima.

7 Videtur tamen etiam ipſa externis bonis, ſicut diximus, indigere. Fieri enim non poteſt, vel non facile ſit, ut cui neceſſaria non ſuppetunt, is bona, atque honeſta agat. Multa etenim, & per amicus, divitias, & civilem potentiam, quaſi per inſtrumenta quadam aguntur. Quibuſdam vero privati nonnulli, ut nobilitate, bona prole, pulchritudine beatitudinem maculant. Non enim felicitatis admodum compos ille eſt, qui vel ſpecie prorſus deformis, vel genere ignobilis, vel ſolitarius eſt, ac prole carens: nec minus etiam fortaſſe, ſi alicui peſſimi filii fuerint, aut boni mortui ſint. Videtur igitur, ut diximus, tali etiam proſperitate felicitas indigere. Vnde nonnulli idem eam cum bona fortuna, alii cum virtute eſſe dicunt.

7 Tertio noſtra ſententia conſonat etiam opinioni eorum, qui dixerunt ad felicitatem requiri affluentiam bonorum externorum. Dicimus enim felicitatem conſiſtere in operatione perfecta ſecundum virtutem; ſed eſt impoſsibile, ut faciat perfectas operationes virtutis, qui non abundat bonis externis; opera enim inſignia magnificentiæ, ac liberalitatis exerceri non poſſunt ſine divitiis; multa non poſſunt fieri ſine amicis, ac ſine potentia civili; ergo ad felicitatem requiruntur hæc omnia, non quidem tanquam bona, in quibus felicitas conſiſtat, ut cenſuerunt antiqui, ſed tanquam inſtrumenta, ſine quibus exerceri non poſſunt plures præclaræ operationes virtutis, in quibus felicitas conſiſtit. Addit Ariſtoteles aliqua requiri ad felicitatem hujus vitæ, de qua ſola agit, quia ſine ipſis felicitas quodammodo maculatur, & obſcuratur. Qui enim eſt ignobilis, valde deformis, caret prole, vel non habet bonam prolem, vel cui filii boni mortui ſunt, non videtur eſſe perfectè felix; ergo ad felicitatem requiritur etiam quædam proſperitas fortunæ. Quia igitur felicitas conſiſtit in operatione virtutis, ſed indiget etiam proſpera fortuna, ideo quidam dixerunt felicitatem idem eſſe, ac virtutem: alii aſſeruerunt felicitatem eſſe proſperam fortunam, utrique veritatem attingentes, ſed adhuc illam non ſatis explicantes.

De Cauſa, & Subjecto Felicitatis.

Caput IX.

1 VNde etiam dubitatur, utrum diſciplina, an aſſuetudine, an alia quapiam exercitatione acquiri poſſit, an ex fortuna proueniat.

2 Si tamen aliquod aliud eſt à Diis hominibus exhibitum donum, veriſimile eſt felicitatem quoque à Diis exhiberi, ac tanto magis, quanto ipſa omnium humanarum rerum optima eſt. Sed hoc fortaſſe ad aliam magis diſceptationem ſpectat.

3 Videtur tamen, licet a Diis non mittatur, ſed vel ex virtute, vel diſciplina aliqua, vel exercitatione accedat, ex diviniſſimis rebus felicitas eſſe: quippe cum præmium virtutis, & finis, optimum quoddam, ac divinum, beatumque eſſe videatur. Eſtque præterea quoddam longe commune. Diſciplina enim quadam, ac diligentia acquiri ab omnibus poteſt, modo ad virtutem conſequendam læſi, ac manci non fuerint.

4 Quòd ſi melius eſt hoc modo, quàm ob fortunam felicem unumquemque eſſe, rem ita ſe habere conſentaneum eſt, ſiquidem & ea quæ ſecundum naturam ſunt, & ea ſimiliter, quæ aut ex arte, aut quapiam alia cauſa, & præcipue optima proveniunt, ſicut quam pulcherrime fieri poteſt, ita ſuapte natura ſe habent. Quod vero maximum, ac pulcherrimum eſt, id fortunæ committere, valde pravum eſt.

5 Imò ex ratione ipſa patet id, quod quæritur. Eſſe enim eam animi quandam operationem ſecundum virtutem definitum eſt. Ex reliquis vero bonis alia ineſſe ipſi neceſſe eſt: alia adjutricia atque utilia inſtrumentaria natura ſunt. Atque hæc

cum

cum iis, quæ in principio diximus, consentirent. Finem enim civilis facultatis optimum esse statuebamus. At hæc magnam diligentiam adhibet, ut cives quodammodo afficiat, bonosque, & ad honesta agenda idoneos reddat.

1 HActenus Aristoteles explicavit, quid sit felicitas. Quærit jam, quo pacto acquiratur, & à qua causa procedat. Et quia duplex est causa, *per se*, & *per accidens*; causa autem *per se* felicitatis est vel humana, vel divina; causa per accidens est fortuna, quærit an felicitas causetur à causa humana, vel divina, vel potius à fortuna. Porro si homo est sibi causa felicitatis, vel felicitatem acquirit per disciplinam, & discendo, sicut acquirit scientias, vel per assuetudinem assuescendo, sicut acquirit artes; ergo ut inveniatur causa felicitatis, examinandum est, utrum homo ipse sit sibi causa propriæ felicitatis, eamque acquirat assuetudine, disciplina, vel exercitio, an potius felicitas procedat à causa divina, vel à causa per accidens, hoc est à bona fortuna.

2 Primo ergo docet Aristoteles rationabile videri, ut felicitas procedat à Deo. Si enim ullum bonum provenit hominibus à substantiis separatis, rationabile est, ut summum bonum proveniat à Deo, qui est supremus inter substantias separatas. Summum enim, & altissimum bonum debet procedere à summa, & altissima causa; sed rationabile est, ut bona rationis proveniant nobis à substantiis separatis; sicut enim corpora inferiora recipiunt influxus corporum superiorum, sic intellectus inferiores perficiuntur ab intellectibus superioribus; ergo rationabilissimum est, ut felicitas, quæ est summum bonum rationis, proveniat nobis à summa, & altissima causa, hoc est à Deo, & ut maximè sit donum Dei.

3 Secundo videtur non irrationabile, ut felicitas licet proveniat principaliter à Deo, adhuc etiam proveniat minus principaliter ab homine ipso, qui disciplina, assuetudine, atque exercitatione felicitatem acquirat. Primo enim etiamsi homo ipse sit causa suæ felicitatis, eamque acquirat per actus virtutum, adhuc felicitas erit bonum divinissimum; premium enim, ac finis virtutis debet esse maximum bonũ, adeoque maxima participatio Dei, qui est summum bonum, ac proinde præmium debet esse divinissimum bonum; sed etiamsi homo sit causa suæ felicitatis, adhuc felicitas est præmium, ac finis virtutis; ergo adhuc felicitas est maximum, ac divinissimũ bonum. Secundo felicitas debet esse bonum commune: cum enim sit finis naturæ, pleraque singularia talis naturæ debent posse illam acquirere; sed plerique homines possunt per assuetudinem, ac disciplinam acquirere felicitatem, ab eaque excluduntur solum, qui sunt veluti mutili, ex. gr. stulti, qui sunt pauciores; ergo rationabile est, ut homo ipse possit esse sibi causa felicitatis, eamque acquirere disciplina, & assuetudine.

4 Tertio hinc videtur sequi esse penitus irrationabile, ut causa felicitatis sit fortuna. Rationabile est enim, ut felicitas acquiratur eo pacto, quo melius est ipsam acquiri; sed melius est, ut felicitas sit donum Dei, vel ut homo ipse per exercitium virtutis sit sibi causa felicitatis, quam ut proveniat à fortuna; ergo &c. Probatur major: nam quæ proveniunt à natura, eo pacto se habent, sicut melius est, ut se habeant, idemque dic de aliis, quæ procedunt ab arte, vel ab aliis causis, præsertim optimis; sed felicitas est ipsum optimum; ergo debet procedere ab optima, & præstantissima causarum; ergo non debet procedere à fortuna, alioquin Fortunæ tribueretur ipsum optimum, & præstantissimum.

5 Confirmatur hoc ipsum ex allata ratione, seu definitione felicitatis. Dictum est enim, quod felicitas est operatio secundum virtutem; sed operatio secundum virtutem non procedit à causa operante preter

præter rationem, sed à causa operante per rationem motam ab alia causa superiore, & divina; ergo felicitas non procedit à causa operante preter rationem, sed à causa operante per rationem motam ab aliqua causa divina; sed fortuna est causa operans præter rationem; ergo felicitas nō procedit à fortuna, sed ab homine, qui operatur per rationem motā à Deo, adeoque procedit principaliter à Deo, secundario ab homine. Licet autem ad felicitatem requirantur etiam bona fortunæ, tamen hæc non requiruntur, eo quod in ipsis consistat felicitas, sed solum requiruntur ut instrumenta, vel complementa secundaria felicitatis; ergo licet talia bona aliquo pacto procedant à fortuna, adhuc felicitas non procedit à fortuna. Hoc autem consonat iis, quæ dicta sunt supra. Diximus enim felicitatem communem hominum esse finem Politicæ, seu Civilis; sed Politica, seu civilis magnam adhibet diligentiam ad hoc, ut cives faciat bonos, adeoque idoneos ad felicitatem; ergo felicitas non procedit à fortuna operante preter rationem, sed à Politica, seu civili operante per rationem, ut motam à supremo agente, hoc est à Deo.

6 Merito igitur neque bovem, neque equum, aut quippiam aliud animal felix appellamus: quippe cum nullum ex ipsis talis operationis esse particeps possit. Eadem etiam de causa neque puer felix est. Nondum enim est ad tales res agendas per ætatem idoneus: qui vero dicuntur felices, spe dicuntur. Nam, sicut diximus, & perfecta virtute, & vita perfecta opus est. Multæ enim mutationes, & variæ fortunæ in vita contingunt, & fieri potest, ut qui maxime prosperitate floruerit is in senectute in magnas calamitates incidat, sicut in Heroicis de Priamo fabulis proditum est. At eum, qui talibus fortunis usus, miserabiliterque mortuus fuerit, felicem profecto dicet nemo.

6 Explicata causa felicitatis, explicat Aristoteles subiectum felicitatis. Felicitas ex dictis est operatio rationalis perfecta secundum virtutem perfectam; ergo ea solum sunt capacia felicitatis, quæ sunt capacia talis operationis; sed bos, equus, & alia animalia irrationalia non sunt capacia operationis rationalis; ergo bos, equus, & alia animalia irrationalia nō sunt capacia felicitatis, ideoque nemo dixerit bovem, aut equum esse felicem. Ex proportionali ratione nec puer potest esse felix, quia propter ætatem, sicut non est capax operationis rationalis perfectæ, sic non est capax felicitatis, ideoque si aliquando puer dicitur felix, dicitur felix propter spem, quod aliquando sit perfectam operationem rationalem consecuturus. Idcirco dictum est, supra ad felicitatem requiri perfectam virtutem, & perfectam, hoc est diuturnam vitam, quorum utrumque pueris deest.

Utrum, & quomodo homo possit esse felix in hac vita; & de securitate ad felicitatem requisita. Cap. X.

1 NVnquid igitur neque alius quispiam homo quoad vivit, felix dicendus est, sed ex sententia Solonis finem spectare oportet?

2 Sique ita statuendum est, felix ne tunc erit aliquis, ubi mortuus fuerit? An hoc absurdum penitus est, præsertim apud nos qui felicitatem operationem quandam esse dicimus?

*3 Quòd si mortuum felicem esse non dicimus, neque Solon id voluit, sed solummodo hominem dixit tunc beatum appellari tuto posse, quippe qui extra omnia mala, & infortunia jam collocatus sit: * hoc quoque dubitationem quandam habet. Videtur enim mortuo bonum, & malum adesse, perinde ac viventi, & non sentienti, ut honores, & infamiæ, filiorum & omnino posterorum prosperæ, & adversæ fortunæ.*

5 Dubitationem etiam hæc afferunt. Fieri enim potest, ut ei, qui usque ad senectutem beate vixerit, secundumque rationem mortuus sit, multæ mutationes in posteris, ac nepotibus contingant, ut alii boni sint, vitamque pro dignitate consequantur, alii contrà, qui sanè in distantiis erga parentes multis modis sese habere possunt. Absurdum igitur esset, si mortuus simul etiam mutaretur, & modo felix, modo miser efficeretur. Absurdum quoque est,

si nihil

ſi nihil neque ad aliquod tempus poſterorum res ad parentes pertineant.

6 Sed redeundum ad id, de quo prîus dubitabamus. Ex illo enim fortaſſe etiam id, quod nunc quæritur, conſiderabitur. Si igitur finem ſpectare oportet, & tunc beatum unumquemque dicere, non quòd ſit, ſed quòd prius erat beatus, quomodo abſurdum non eſt, ſi quando eſt felix, non vere dici poteſt de ipſo id, quod ei ineſt.

7 Idcirco quia eos, qui adhuc vivunt, ob mutationes appellare felices nolumus, felicitatemque ſtabile quid eſſe, ac minime mutabile, fortunas verò ſæpe circa eoſdem revolui exiſtimamus. Perſpicuum enim eſt, ſi ſequi fortunas velimus, nos eundem felicem, & rurſus miſerum ſæpe eſſe dicturos, Chamæleontem quendam, imbecilliterque ſtabilitum felicem facientes.

1 ASſignata definitione, cauſa, & ſubiecto felicitatis, quærit Ariſtoteles, an, & quomodo homo poſſit eſſe felix in hac vita? Ratio dubitandi eſt, quia ex una parte præſens vita ſubjecta eſt multis mutationibus. Fieri enim poteſt, ut aliquis, qui toto penè vitæ tempore plurimis bonis abundavit, in ſenectute incidat in multas calamitates, & infeliciter moriatur, ut de Priamo refertur ab Homero; ſed nemo dicat felicem illum, qui cum toto pene vitæ tempore multis bonis abundaverit, in ſenectute infeliciter moritur, immo ipſa mutatio ex felicitate in miſeriam videtur ſpectare ad magnitudinem miſeriæ, vita autem durante ſemper datur periculum talis mutationis; ergo videtur, quod ut dixit Solon, nemo poſſit dici felix, quamdiu vivit, ſed quod debeat expectari finis vitæ, hoc eſt mors, ad hoc, ut quis dicatur vixiſſe feliciter.

2 Ex alia parte ſi homo non eſt felix, antequam pervenerit ad mortem; ergo eſt felix ſolum in morte. Quomodo autem homo eſt felix in morte, præſertim cum felicitas conſiſtat in perfecta operatione rationali, homo autem quando moritur, vel nullam habeat operationem rationalem, vel habeat ſolum imperfectam? Loquitur autem Ariſtoteles in omnibus his libris de felicitate vitæ præſentis, non autem de felicitate alterius vitæ, vel de felicitate animæ ſeparatæ.

3 Poſſet reſponderi, quod Solon non dixit hominem eſſe felicem in morte, ſed aſſeruit ad felicitatem requiri, ut homo fruatur bonis uſque ad mortem; ſed quandiu homo vivit, neſcimus, utrum homo ſit fruiturus bonis uſque ad mortem; ergo quamdiu homo vivit, non debemus vocare illum felicem; cum autem homo jam mortuus eſt, quia jam ſcimus illum fruitum fuiſſe bonis uſque ad mortem, poſſumus dicere illum fuiſſe felicem.

4 Sed contra hanc reſponſionem eſt primo, quia in tantum non deberemus dicere hominem eſſe felicem, quamdiu vivit, in quantum homini, quamdiu vivit, poſſunt adhuc advenire bona, vel mala, proſperitates, vel calamitates; ſed etiam homini jam mortuo poſſunt advenire proſperitates, & calamitates; ergo neque homo poſt mortem deberet dici felix. Probatur minor; homini enim poſt mortem poſſunt advenire honores, & ignominiæ, proſperitates, vel calamitates filiorum, & poſterorum. Neque dicas, quod hæc non ſunt mala hominis mortui, quia illa non ſentit: nam ſicut hæc ſunt mala hominis viventis, etiam quando illa non ſentit, ſic ſunt mala hominis mortui, etiamſi illa non ſentiat.

5 Confirmatur, quia vel aſſerimus res filiorum, & poſterorum ſaltem pro aliquo tempore ſpectare ad parentes defunctos, vel id negamus; utrumque eſt inconveniens; ergo &c. Probatur minor: ſi enim aſſerimus res filiorum, & poſterorum ſpectare ad parentes vita defunctos, cum poſſit cōtingere, ut poſtquam aliquis proſperè vixit, & feliciter eſt mortuus, filii, ac nepotes ipſius incidant in magnas calamitates, videtur poſſe contingere, ut poſtquam aliquis feliciter vixit, & jam mortuus eſt, poſt mortem mutetur ex felici, ac beato in miſerum, quod eſt inconveniens. Si verò dicatur res filiorum, ac poſtero-

poſtero-

ac beato in miserum, quod est inconveniens. Si verò dicatur res filiorum, ac posterorum non spectare ad parentes, hoc ipsum videtur absurdum.

6 Secundo contra eamdem responsionē est, quia quo pacto post mortē, potest verè dici, quod aliquis fuerit felix cum vixit; cū autem ille viveret non poterat dici, quod ille esset felix? Veritas enim propositionis de præterito supponit veritatē propositionis de præsenti. Quo pacto igitur est verū, quod quis fuit felix, si non possit de præsenti unquam dici, quod actu est felix?

7 Ex alia parte felicitas debet esse stabilis, nec facilè mutabilis in miseriam; sed vita pręsens est subjecta mutationibus, ergo si dicamus aliquem esse felicem in vita præsenti, idem sæpè mutabitur ex felici in miserum, & ex misero in felicem, ideoque felix erit similis Chamæleonti. Sicut enim Chamæleon nunc videtur unius coloris, nunc alterius, sic homo modo videbitur felix, modo miser. Cum enim fortuna illi favet, videbitur felix, cum fortuna eidem adversatur, videbitur miser.

8 An sequi fortunas minimè rectum est, quippè cum in ipsis, ut bene vel male vivamus, nequaquam situm sit, sed ipsis humana vita, sicut diximus, solummodo indigeat? Sed in operationibus secundum virtutem felicitatis, in contrariis contrarii, præcipua vis collocata est. Attestatur autem huic sententiæ, & id, de quo nunc dubitavimus. In nullo enim ex operibus humanis, sicut in operationibus secundum virtutem, firmitas est. Hæ siquidem stabiliores etiam scientiis videntur. Atque ex his ipsis stabiliores, quæ præstantiores, eò quòd beati in his maximè, & assidue vivere consueverunt. Hoc enim simile causa est, ut in ipsis oblivio nulla contingat. Inerit igitur id quod quæritur, ipsi felici, eritque per totam vitam talis. Semper enim vel maximè omnium ea aget, & contemplabitur, quæ sunt secundum virtutē, fortunasque pulcherrime feret, atque omni ex parte prorsus accurate, atque apte: quippè qui verè bonus, & quadratus absque vituperatione sit.

Propositis rationibus dubitandi Aristoteles resolvit quęstiones, ac primo hoc capite docet, quo pacto possit homo esse felix in vita præsenti, & ejus felicitas possit esse stabilis, licet vita præsens subjecta sit mutationibus fortunæ: secundo cap. sequenti docet, quo pacto qui mortuus est felix, non possit ex felici mutari in miserum propter calamitates filiorum, ac nepotum, licet tales calamitates pertineant ad parentes defunctos.

8 Quoad primum: jam diximus felicitatem, & miseriam nō consistere in bonis, vel malis fortunæ, sed quod licet humana vita indigeat bonis fortunæ, adhuc felicitas quidem consistit in operationibus secundum virtutem, miseria verò in operationibus contra virtutem, ita ut tales operationes sint dominę felicitatis, & miserię, non autem fortuna. Hæc autem sententia, quod felicitas consistat in operationibus secundum virtutem, confirmatur etiā ex eo, quod paulo ante dicebatur, quod nimirum felicitas debet esse aliquid stabile, ac non facile amisibile, sed inter humana nihil est stabilius, ac difficilius amisibile, quam operationes secundum virtutē, cum hæ videantur etiam firmiores scientiis, siquidem facilius homo per oblivionem amittit scientias, quam amittat virtutes; ergo felicitas consistit in operationibus secundum virtutem: & quia operationes perfectissimæ virtutis sunt etiam firmiores operationibus virtutum minus perfectarum, eo quod beatus continuè illas exerceat cum summa jucūditate; ideo in perfectissima operatione secundum virtutem principalissimè consistit felicitas, ergo felix erit valde stabilis in sua felicitate, quia per totam vitam operabitur, & contemplabitur secundum perfectam virtutem, quam supponitur habere. Licet autem fortuna varietur, adhuc felix non facile dimovebitur à sua felicitate, quia cum sit perfectus, bene operabitur in quacūque fortuna, adeoque sicut corpus quadratum, seu cubicum, cum habeat omnes superficies quadratas, super quolibet cōsistit, sic felix propter perfectam virtutem in quacūque fortuna optimè operabitur.

9 *Cum*

9 *Cum multa autem sint, quæ à fortuna eveniunt, quæ & magnitudine, & parvitate inter se differunt, parua tam secunda, quam adversa vitæ nullum momentum afferre perspicuum est. Magna vero, & multa, si bona sint, beatiorem vitam reddent. Nam & ipsa sunt ad augendum ornatum idonea, & usus ipsorum pulcher honestusque est. Si contra eueniant, premunt, ac lædunt beatitudinem, quippe cum & molestias afferant, & multis operationibus impedimento sint. Quòd si operationes vitæ dominæ sunt, quemadmodum diximus, nullus ex beatis miser efficeretur. Nunquam enim odiosum quippiam, ac pravum aget. Nam eum, qui re vera bonus est ac prudens, decorè omnem fortunam perferre, & pro facultatibus semper pulcherrima quæque, atque optima agere existimamus, perinde ac ducem bonum præsenti exercitu maxime bellicè uti, & furorem ex datis corijs pulcherrimum calceum facere, atque eodem modo reliquos artifices putamus. Qu d si ita est, felix quidem miser nunquam efficietur: beatus tamen non erit, si in Priami calamitates inciderit. Neque etiam varius quidam erit, ac mutabilis. Neque enim vel facile, vel à quibuslibet infortuniis, sed à multis, & ingentibus à felicitate dimouebitur. Atque ex talibus effici rursus felix in parvo tempore non poterit, sed si modo id licet, in multo quodam, ac perfecto tempore continget, si in eo magnas aliquas, ac præclaras res fuerit consecutus.*

10 *Qui igitur vetat, quo minus cum felicem dicamus, qui ex perfecta virtute operatur, externisque bonis abunde fuerit instructus, non quolibet tempore, sed perfecto? An addendum, qui & victurus ita est, & secundum rationem vita defuncturus? Num futurum incertum nobis est, felicitatem uero finem, ac perfectum quid omnino, & prorsus constituimus. Si uero ita est, ex iis, qui uiuunt, beatos eos dicemus, quibus hæc quæ dicta sunt, & adsunt, & aderunt ac beatos quidem ut homines. Sed de his quidem hactenus definitum sit.*

9 Sed adhuc magis est explicandum, quo pacto felix sit stabilis in sua felicitate, etiamsi fortuna varietur. Dicendum, quod vel mutationes fortunæ sunt magnæ, vel parvæ; si parvæ, sive sint in melius, sive in deterius, parum habent momenti ad mutandum hominem habentem perfectam virtutem ex felici in miserum: tales enim mutationes per virtutem moderatè feret: si sunt magnæ, vel sunt in melius, vel in deterius, si in melius, qui erat felix, fiet felicior, adeoque ex hoc capite felicitas est stabilis, si sunt magnæ, & in deterius, magnę calamitates felicitatem lædent, afferendo dolores, & impediendo operationes secundum virtutem: adhuc tamen qui perfectam habet virtutem, moderatè illas feret, non quidem per indolentiam stoicam, sed per animi magnitudinem, & in magnis etiam calamitatibus operabitur secundum virtutem, adeoque cum operatio secundum virtutem sit præcipuum, ac prædominans in felicitate, qui perfectam habet virtutem, etiam in maximis calamitatibus fortunam decenter feret, & honestissimè operabitur, adeoque non reddetur miser, cum miseria consistat in operatione contra virtutem. Sicut igitur per fectus Dux utitur exercitu, quem habet, ad optimè gerendum bellum, licet non eadē agat cum exercitu fortiori, ac cum minus forti; sicut perfectus sutor utitur pellibus, quas habet, ad faciendos optimos calceos, licet ex pellibus minus bonis non faciat calceos æquè bonos, ac ex pellibus magis bonis; sic perfectus vir præsenti fortuna utitur ad optimè, & beatissimè vivendum, licet non in qualibet fortuna æquè bene vivat. Qui igitur aliquando verè est beatus, nunquam evadet miser, ac si inciderir in calamitates Priami, non remanebit beatus. Hinc patet, quod felicitas est stabilis, ac felix nō facile mutatur in miserum. Ratio est, quia ad hoc, ut felix amittat felicitatem, non sufficiūt quæcumque mutationes, sed requiruntur plures, ac magnæ mutationes, ac debent durare multo tempore: ut verò ex misero rursus evadat felix, requiruntur aliæ magnæ mutationes, ac debet homo per multum tempus præclarè agere, & vivere.

10 Ex his Aristoteles concludit suam de felicitate sententiam. Docet igitur eum esse felicem, qui operatur per virtutem perfectam, & bonis externis satis abundat, & non quolibet parvo tempore, sed in vita perfecta, & diuturna. Si verò velimus adhuc

huc definire felicitatem perfectiorem, addendum, quod felix est, qui ita vivet usque ad mortem, & secundum naturam morietur. Hoc autem est addendum, quia felicitas videtur esse optimum eorum, quæ possint homini accidere; sed inter alia bona, quæ possunt homini accidere, est ut bene vivat usque ad mortem, & bene etiam, ac secundum naturam moriatur, ergo etiam hoc requiritur ad perfectam felicitatem. Ille ergo, cui hæc omnia acciderint, erit felix, ac beatus, sed erit felix ut homo, adeoque sicut homo est imperfectus, sic felicitas ejus erit imperfecta.

Quo pacto qui mortuus est felix non possit evadere miser propter calamitates filiorum, ac nepotum. Caput XI.

1 FOrtunas uero posterorum, atque amicorum omnium dicere nihil conferre, esse longe ab amicitia alienum, quin etiam opinionibus contrarium uidetur.

2 Cum tamen multa sint ea, quæ eueniunt, uariasque habeant differentias, & alia magis, alia minus pertineant, sigillatim omnia distinguere prolixum, atque infinitum uidetur. Si autem uniuersaliter, ac figura dixerimus, satis fortasse erit, si uidelicet quemadmodum & ex ejus calamitatibus aliæ pondus, ac momentum quoddam ad uitam afferunt, aliæ leuiores uidentur, sic quoque ea, quæ amicis similiter omnibus accidunt.

3 In singulis uero calamitatibus differentia ea est, uiuentibusne, an mortuis contingant, quæ sanè multo major est, quàm si nefariæ res, ac diræ in Tragœdiis præexistant, an agantur. Consideranda igitur hoc modo etiam differentia est. Magis autem fortasse dubitandum de vita defunctis, an boni alicujus, vel contrarii possint esse participes.

4 Videtur enim ex his etiam si pertingat ad ipsos quippiam, sive bonum, sive contrarium, exile quoddam, ac paruum id esse, vel absolute, & simpliciter, vel ipsis. Sin minus, tantum saltem, ac tale, ut neque felices eos, qui non sunt facere, neque eos qui sunt, priuare felicitate possit. Conferre igitur quid defunctis prosperi amicorum successus videntur, simili modo etiam infortunia, ita tamen, ac tantum, ut neque felices reddere infelices, neque quippiam tale efficere valeant.

1 QUia videtur, quod si prosperitates, & calamitates posterorũ, & amicorum spectarent ad defunctos, posset qui vixit, & mortuus est felix, post mortem fieri infelix propter calamitates posterorum, & amicorum, ideo posset quis negare fortunas posterorum, & amicorum spectare ad defunctos. Verumtamen hoc videtur repugnare legibus amicitiæ, & communi sensui hominum. Vt igitur admittendo, quod res posterorum, & amicorum spectent ad defunctos, salvemus, quod adhuc qui mortuus est felix non potest post mortem propter calamitates propinquorum evadere infelix, debemus considerare, quales sint calamitates, vel prosperitates propinquorum, & quo pacto spectent ad defunctos.

2 Notandum igitur primo, quod quæ eveniũt propinquis defunctorum possunt esse plura, & diversa, quibus explicandis non est immorandum. Solum igitur dico, quod sicut aliqua ex iis, quæ accidunt felici, habent quoddam pondus, aliqua non videntur habere ullum pondus, sic quædã ex iis, quæ accidunt propinquis, atque amicis felicis, habent pondus, quædam nõ habent. Sicut igitur parva mutatio circa ipsum felicem non sufficit ad hoc, ut desinat esse felix, sic à fortiori non sufficit parva mutatio circa propinquos, & amicos.

3 Notandum secundo, quod proportionalis est differentia inter calamitates, quæ accidunt vivis, & calamitates, quæ accidunt defunctis, ac inter injusta, & mala, quæ fiunt verè, & ea, quæ recitantur in tragœdiis. Sicut enim quæ verè fiunt, sunt in se ipsis, quæ repræsentantur solum sunt in memoria hominum, sic calamitates, quę accidunt vivis, accidunt hominibus in se ipsis existentibus, quæ accidunt mortuis,

eve-

euenıunt hominibus existentibus solum in memoria hominum.

4 Ex his infertur solutio quæstionis: Sicut enim nemo est felix, vel miser propter ea, quæ repræsentantur, sed solum propter ea, quæ verè sunt, sic nemo potest esse felix, vel miser propter ea, quæ spectant ad ipsum, cum jam est mortuus, sed solum propter ea, quæ spectant ad ipsum, dum adhuc vivit, ergo licet prospera, & adversa posterorum spectent ad defunctos, tamen tam parum spectant, ac respectu ipsorum tam parvi sunt momenti, vt ex iis non possit quis esse felix, neque miser; ergo non potest qui vixit, & mortuus est felix, post mortem evadere infelix propter calamitates, etiam maximas defunctorum, ergo sufficienter salvatur, quo pacto felicitas sit stabilis, ac difficilè amissibilis.

Vtrum felicitas sit laudabilis, vel honorabilis. Cap. XII.

1 His ita definitis de felicitate, consideremus utrum ex iis sit, quæ laude, an potius quæ honore digna habentur. Nam eam non esse inter facultates reponendam, manifestum est.

2 Videtur autem omne laudabile propterea laudari, quia qualitate aliqua præditum est, & ad aliquid quodammodo refertur. Iustum enim, & fortem, & omninò bonum virum, quinetiam virtutem ob actiones, & opera solemus laudare: robustum quoque, & cursui habilem, & unumquenque ex aliis, non alia de causa, quam quod qualitate quadam præditi sunt, & ad bonum quoddam, honestumque quodam modo se habent. Atque hoc ex Deorum laudibus perspicuum est. Nam cum ad nos referuntur, ridiculi videntur. Id autem contingit ex eo, quòd laudes per relationem, ut diximus, efficiuntur.

3 At si talium est laus, optimorum sanè nullam esse laudem constat, sed majus quiddam, hac melius, quemadmodum videtur. Deos enim eatos, ac felices dicimus: beatos item dicimus viros eos, qui maximè divini sunt. Simili modo etiam bona. Nemo enim felicitatem laudat, quemadmodum justitiam, sed ut divinius quid, ac melius, beatam rem dicit, ac prædicat. Rectè etiam videtur Eudoxus in defensione voluptatis principatum ei attribuere. Ex eo enim, quod non laudatur, cum bonum sit, indicari existimabat eam rebus laudabilibus esse præstantiorem. Talem autem esse Deum, & bonum ipsum censebat: quippe cum ad hæc reliqua etiam referantur. Laus enim virtutis est. Idonei enim ad honestas res agendas ex ea efficiuntur. Comendationes verò operum sunt, tam animæ, quam corporis simili modo. Verum hæc exactè tractare forsitan eorum magis est, quorum labor in laudationibus conficiendis versatur. Nobis verò satis id esse debet, quòd ex his, quæ diximus, ex honorabilibus, perfectisque rebus esse felicitatem constat. Videtur autem & ex eo ita se habere, quia principium est: huius enim gratia reliqua omnia omnes agimus. Principium verò, & causam bonorum honorabile quoddam, ac divinum statuimus.

1 Explicata definitione, causa, subiecto, & stabilitate felicitatis, agit Aristoteles de quadam proprietate felicitatis, & quærit, an felicitas sit propriè laudabilis laude stricta, an potius sit honorabilis. Et quia posset aliquis dicere quæstionem esse de subjecto non supponente, eo quod felicitas neque sit laudabilis, neque vituperabilis, probat, quod felicitati alterutrum conveniat. Qui enim non est in mera potentia ad bene agendum, sed actu bene agit, vel est laudabilis, vel honorabilis; sed felicitas ex dictis non consistit in potentia, sed in optima operatione; ergo felicitas vel est laudabilis, vel honorabilis.

2 Ut igitur explicetur, utrum felicitati debeatur laus, an potius honor, præmittendum est discrimen inter honorem, & laudem strictam. Tum laus, tum honor debetur agenti rationali propter aliquam excellentiam. Verumtamen laus stricta videtur deberi propter excellentiã in ordine ad aliquem finem: honor verò videtur deberi propter excellentiam absolutam. Patet: nam laudamus unumquemque tum propter virtutem animi, tum propter virtutem corporis: ex. gr. laudamus justum, & fortem, quia benè se habet in ordine ad actiones justas, &

fortes

fortes; laudamus robuſtum, & curſorem, quia benè ſe habet ordine ad luctandum, vel currendum; ideoque ſi Angeli laudentur ex ijs, propter quæ laudantur homines, ex. gr. quia, ſunt pugiles, ſeu curſores, ridicula erit talis laus. Et ratio eſt, quia laus debetur propter, excellentiam relativam in ordine ad finem uniuſcujuſque, & quia non idem eſt finis univerſorum, ideò quod eſt laudabile in uno, non eſt laudabile in alio; quod eſt laudabile in homine, non eſt laudabile in Angelo.

3 Hoc poſito, dicendum, quod felicitas eſt honorabilis, non autem laudabilis laude ſtricta: Probatur: nam laus ſtricta debetur excellentiæ ordinatæ ad aliquem finem; ſed ipſum optimum eſt finis, non autem ordinatur ad alium finem; ergo felicitas, & alia, quæ ſunt optima, non ſunt laudabilia laude ſtricta, ſed ſunt honorabilia. Idcirco Deum propter ſuam abſolutam bonitatem, non tam laudamus, quam honoramus, & felicem prędicamus. Homines etiam divinos, ac Deo ſimiles, eo quod jam habeant ſummum bonum, non laudamus, ſed honoramus, ut Deo propinquos; laudamus autem ſolum propter operationes virtutis, per quas felicitatem obtinuerunt. Similiter licet laudemus juſtitiam, fortitudinem, &c. felicitatem non laudamus, ſed dicimus illam eſſe aliquid virtute divinius, & melius. Ideo Eudoxus docens felicitatem conſiſtere in voluptate, quoad hoc benè argumentatus eſt: *bonum, quod non laudamus, eſt majus bonis laudabilibus, & vel eſt Deus, vel eſt ſummum bonum, ſed voluptatem cum ſit bona, non laudamus, ergo voluptas eſt melior virtute, & omnibus bonis laudabilibus, adeoque eſt ſummum bonum, ad quod tanquam ad finem referuntur cætera bona.* Laudamus igitur homines propter virtutes animi, & corporis, per quas fiunt idonei ad bene agendum; propter bona abſoluta non laudamus, ſed honoramus. Verum de laude, ac de laudabilibus, ex profeſſo agendum eſt, non in moralibus, ſed in Rhetoricis, ubi traduntur præcepta laudandi, ideoque ſufficit hic concludere, quod felicitas non tam eſt laudabilis, quam honorabilis. Cujus ratio à priori videtur eſſe, quia ſicut prima principia intelligendi non ſunt ſcibilia, ſed ſunt cognoſcibilia per habitum meliorem ſcientia, hoc eſt per habitum intellectus, ſic ultimus finis, qui eſt primum principium movens ad amorem, non eſt laudabilis, ſed honorabilis honore, qui eſt ſuperior laude. Univerſim enim principia ſunt de genere honorabilium, cum Deus ipſe eatenus ſit ſummè honorabilis, quatenus eſt primum principium.

De duplici Animæ parte, ac de diviſione Virtutis in moralem, & intellectualem. Caput XIII. & ultimum.

1 *Quoniam igitur felicitas, animæ per virtutem perfectam operatio quædam, eſt, de virtute conſiderandum videtur. Hoc enim modo fortaſſe efficietur, ut melius de felicitate etiam contemplemur, Videtur autem & is, qui re vera civilis eſt, circa hanc maximè laborare. Propoſitum enim ejus eſt, ut cives bonos, legibuſque obtemperantes efficiat. Atque hujuſce rei argumentum, tam Cretenſium, quam Lacedæmoniorum legislatores habemus, & ſi qui alii tales extiterunt. Quod ſi civilis facultatis hæc conſideratio eſt, patet inquiſitionem hanc perinde, atque à principio propoſuimus, futuram.*

2 De virtute autem, humana ſcilicet, conſiderandum eſt: nam & de bono humano, & de felicitate humana, quærebamus. Virtutem verò humanam dicimus, non corporis, ſed animæ, felicitatem quoque animæ operationem appellamus. Sed ſi hæc ita ſe habent, perſpicuum eſt, civilem, quæ ad animam ſpectant, quodammodo cognoſcere oportere, quemadmodum oculum, & totum corpus, eum qui curaturus eſt. Atque eò magis, quò civilis facultas honorabilior, meliorque medicina eſt. Elegantes quoque medici multa circa cognitionem corporis, pertractant. Contemplandum igitur etiam civili homini de anima eſt: atque id, horum cauſa, & quatenus ſatis eſt ad ea, quæ

quæ hic quæruntur. Nam exactius, absolutiusque rem hanc excutere, laboriosius fortasse est, ac difficilius, quàm præsenti negocio conveniat.

POstquam Aristoteles disputavit de felicitate, incipit agere de virtute: & quia agendum est de virtute animæ, præmittit quædam de partibus animæ. Primo igitur ostendit in philosophia morali agendum esse de virtute animæ, adeoque quædam esse tradenda de partibus animæ: secundo dividit partes animæ, ita ut altera sit rationalis, altera irrationalis, & subdividit rationalem in rationalem primo, & per se, ac rationalem participativè: tertiò ex dictis infert divisionem virtutis in intellectualem, & moralem.

1 Quoad primum: dupliciter probatur, quod in philosophia morali agendum est de Virtute. Primo felicitas ex dictis est operatio perfecta per virtutem perfectam; sed in philosophia morali agendum est de felicitate; ergo etiam de virtute. Ut enim perfectè cognoscamus naturam felicitatis, quæ est operatio secundum virtutem, debemus etiam cognoscere naturam virtutis. Secundo philosophia moralis complectitur etiam Politicam, seu Civilem; sed Politica, seu Civilis in eo præcipuè laborat, ut faciat cives bonos, virtute præditos, ac legibus obsequentes, ut patet etiam à posteriori ex eo, quia laudatissimi legumlatores, qui tradiderunt leges Cretensibus, ac Lacedæmoniis, pene toti fuerunt in hoc, ut per leges ad virtutem instituerent cives; ergo philosophia moralis diligentissimè debet agere de virtute, per quam homines efficiuntur boni, hoc est ad felicitatem consequendam idonei.

2 Veruntamen sicut philosophia moralis agit de felicitate propria hominis, ita debet agere de virtute propria hominis; sed sola virtus animæ est propria hominis, virtus corporis est communis aliis animalibus; ergo moralis debet agere de sola virtute animæ; sed ut agat de virtute animæ, & animam efficiat virtute præditam, debet aliqua considerare de ipsa anima, & ejus partibus, eo pacto, quo ut Medicus agat de virtute, & sanitate corporis, & ejus partium, ac reddat corpus sanum, debet considerare corpus, & ejus partes, oculos, aures &c. ideoque medicorum clarissimi multa tradunt de corpore, & ejus partibus; ergo etiam philosophia moralis debet quædam de anima speculari: præsertim cum tanto sit nobilior medicina, quanto anima est præstantior corpore; sed ut dictum est supra, scientia, quæ contemplatur aliquod objectum in ordine ad aliquem finem, debet illud considerare secundum ea, quæ conducunt ad talem finem, omittendo cætera, quæ diverterent à principali proposito; ergo philosophia moralis debet considerare animam solum secundum ea, quæ conducunt ad tractatum de virtute, & ad efficiendum hominem bonum, relinquendo cætera philosophiæ naturali, quæ per se contemplatur animam gratia sciendi.

3 Dicuntur autem de ipsa in extrariis etiam disputationibus nonnulla, quæ satis sunt, utendumque ipsis est, quemadmodum alteram partem ejus esse rationis participem, alteram expertem. Nam utrum distinctæ sint, ut corporis partes, & omnia divisibilia, an ratione tantum duæ sint, re autem separari inter se minimè possint, ut in circunferentia connexum, & concavum, illud verò nihil ad propositum refert.

4 Irrationalis autem partis, alia communi, & vegetali persimilis est. Ita appello eam, quæ augendi, & alendi causa est. Talem enim animæ facultatem in omnibus, quæ aluntur, statueret aliquis, & in fœtibus quoque: quin etiam eamdem hanc in perfectis, & convenientius etiam, quam aliam quampiam.

5 Hujus autem communis quædam virtus, non humana apparet, quippe cum pars hæc, & facultas in somnis maximè operari videatur; bonus autem, & malus discerni in somno minimè possit. Vnde inquiunt felices in dimidia parte vitæ à miseris nihil distare. Atque hoc convenienter evenit. Otium enim animæ somnus est, quæ vel bona, vel mala dicitur, nisi quatenus paululum motiones aliquæ ad eam pertingunt. Eatenus enim modestorum meliora, quam quorumlibet visa apparent. Ac de his

quidem

quidem satis atque hæc nutriendi facultas, est enim humanæ virtutis expers, omittenda est.

3 Quoad secundum: ex doctrina tradita lib. 3. de Anima, duæ sunt partes animæ, altera rationalis, altera irrationalis. Porro nihil refert ad præsens institutum examinare, utrum tales partes ita distinguantur, ut sint loco, ac subjecto separatæ, sicut partes corporis, & partes aliarum rerum divisibilium, ut docuit Plato, qui partem rationalem animæ posuit in cerebro, concupiscibilem in hepate, irascibilem in corde; an verò distinguantur solum ratione, & definitione, non autem sejungantur subjecto, & loco, eo pacto, quo in linea circulari concavum, & connexum distinguuntur sola ratione. Quodcunque enim ex his dicatur, nihil refert ad moralem.

4 Pars irrationalis animæ subdividitur in alias duas partes. Prima est vegetativa, quę nimirum est principium nutritionis, & augmentationis. Hæc autẽ est similis animæ plantarum, ac datur in omnibus viventibus, & in cunctis, quæ nutriuntur, nimirum in plantis, in embryonibus, in animalibus imperfectis, hoc est in Zoophytis, & in animalibus perfectis, quæ ultra sensus habent motum progressivum. Quod omnibus his sit communis hæc pars, seu potentia animæ, quam dicimus vegetativam patet, quia illa pars, seu potentia animæ est communis omnibus his, cujus operatio est communis omnibus his; sed nulla alia operatio, quam vegetativa, est communis plãtis, embryonibus, animalibus imperfectis, ac perfectis; ergo nulla alia pars, seu potentia animæ debet poni in omnibus his.

5 Iam eo ipso, quod hæc pars animæ est communis homini cum omnibus vivẽtibus, non est humana. Nam illas solas partes, seu potentias animæ dicimus humanas, quæ sunt hominis propriæ; sed potentia vegetativa non est propria hominis, sed communis omnibus viventibus; ergo pars, seu potentia vegetativa non est humana. Confirmatur à posteriori, & ex signo: homo enim, in quantum homo est, non multum operatur in somno; & quia bonus, & malus, felix, & infelix differunt per operationes humanas, ideò bonus, & malus, felix, & miser non differunt per ea, quæ operantur tempore somni: unde ortum habuit proverbium, quod felices à miseris per dimidium penè vitæ, hoc est per tempus somni, nihil penè differunt. Ratio autem est, quia somnus est otium animæ ab operationibus tum bonis; tum malis; ergo tempore somni bonus à malo differre non debet, nisi parum, in quantum cum phantasmata tempore somni soleant continuare motum, quo moventur tempore vigiliæ, vir bonus tempore somni solet habere meliora phantasmata, ac meliora somnia, quam vir malus. Hinc jam concluditur argumentum. Homo enim, quatenus homo, non multum operatur tempore somni, sed pars vegetativa maximè operatur tempore somni; ergo pars vegetativa non est humana; sed moralis, sicut considerat virtutem humanam, sic debet considerare eas partes animæ, quæ sunt capaces virtutis humanæ; ergo moralis non debet considerare partem vegetativam.

6 Videtur autem etiam altera quædam natura animæ irrationalis esse, quæ rationis tamen quadam ex parte capax sit. Continentis enim, & incontinentis rationem, animæ item id, quod rationem habet laudamus, quippe cum rectè, & ad optima incitet. Videtur tamen aliud quid etiam in ipsis inesse, quod pugnet, resistatque rationi. Planè enim quemadmodum resoluta corporis membra si ad dextram movere volueris, è contrario in sinistram deferuntur, sic quoque in anima contingit. In contrarias enim partes incontinentium appetitiones feruntur. Sed in corporibus quidem quod præter propositum fertur, videmus: in anima non videmus. Fortasse autem nihilominus in anima quoque esse quippiam præter rationem existimandum est, quod ei adversetur, ac resistat. Quomodo verò diversum sit, nihil refert.

7 Quod tamen etiam ipsum rationis esse particeps videtur, quemadmodum diximus. Continens enim rationi obtemperat. Atque etiam magis fortasse in temperante, ac forti obediens est. Omnia enim in his rationi consonant. Esse igitur irrationalis quoque hæc duplex videtur. Nam vegetalis nullo modo cum ratione communicat: concupiscibilis autem, & omninò appetibilis, particeps rationis quodammodo est, quatenus ipsi obedit, imperioque ejus obtemperat.

8 Ita profectò, & patris, & amicorum habere rationem dicimus, & non sicut mathematicorum. Parere autem quodammodo rationi irrationalem hanc partem, admonitio, & omnis increpatio, & cohortatio indicat. Quòd si dicendum est hanc quoque partem rationem habere, duplex erit ea, quæ rationem habet. Altera enim proprie, & in se eam habebit altera ita, ut is qui dicto patris audiens est.

6 Secunda pars animæ irrationalis est, quæ participat aliqualiter rationem, & per hoc differt à nutritiva, quæ nullo pacto participat rationem. Ut hoc magis explicetur, ostendendum est, quod præter potentiam nutritivam, datur aliquà alia pars irrationalis, & quod hæc pars aliqualiter participat rationem. Quod detur in homine alia pars irrationalis, præter potentiam nutritivam, patet, considerando id, quod accidit in continente, & in incontinente. Tam in continente, quam in incontinente datur ratio, quæ est recta, & laudabilis. Nam proponit bonum, & invitat ad ipsum faciendum, ideoque tum continens, tum incontinens eligit facere bonum. At præter rationem, tum in continente, tum in incontinente datur aliquid contrarium rationi, nimirum appetitus sensitivus, seu concupiscentia delectabilis, quæ in utroque resistit, repugnatque rationi; sed cum hoc discrimine, quod in incontinente appetitus sensitivus vincit rationem, ideoque incontinens non exequitur bonum, quod eligit: in continente verò vincitur à ratione, ideoque continens reluctante concupiscentia exequitur bonum, quod elegit; sed id, quod est contrarium rationi est irrationale; ergo tum in continente, tum in incontinente præter partem nutritivam datur aliqua alia pars irrationalis. Explicatur. Sicut enim in corporibus dissolutis per paralysim, vel ebrietatem, datur aliquid contrarium rationi, ac vincens rationem, movensque illos in partem contrariam illi, quod quis eligit; paralyticus enim, vel ebrius eligit moveri ad dexteram, & movetur ad sinistram; sic in animo datur appetitus sensitivus, qui aliquando movet in partem contrariam ei, quod ratio dictat. Licet autem in corporibus videamus partem, quæ movetur contra præscriptum rationis, in anima non videamus, adhuc datur in anima aliqua pars præter rationalem, quæ adversatur rationi, & movetur in partem contrariam rationi, de qua parte, quo pacto distinguatur à ratione, nihil refert ad doctrinam moralem, ideoque non est hic examinandum.

7 Sed jam ostendendum est, quod hæc pars, licet sit irrationalis, tamen aliqualiter participat rationem. Hoc autem probatur primo ex eo, quia hæc pars in continente, & multo magis in temperante obedit rationi; ergo participat rationem tanquam obediens rationi, siquidem temperans, & continens, qua talis est, in omnibus operatur conformiter ad rationem; ergo duæ sunt partes irrationales animæ, altera, quæ ita est irrationalis, ut nullo modo sit particeps rationis, eo quod neque possit obedire rationi, qualis est vegetativa; altera, quæ est apta obedire rationi, & ejus imperium, ac consilium audire, adeoque quodammodo habet rationem, eo pacto, quo dicitur quis habere rationem patris, vel amicorum, in quantum eorum dictis obtemperat, qualis pars est concupiscibilis, atque appetitus sensitivus. Dicitur ergo appetitus habere rationem, sumendo rationem, non in quantum significat proportionem, prout sumitur in mathematicis, sed prout sumitur in moralibus, in quantum dicimur habere rationem eorum, quorum consilium sequimur, ut patris, & amicorum.

8 Secun-

8 Secundo probatur etiam à posteriori, quod appetitus sensitivus obediat rationi, adeoque participet rationem: nam admonitiones amicorum, increpationes superiorum, & deprecationes inferiorum habent vim movendi appetitum sensitivum ad aliquid agendum, vel non agendum, sed nullam haberent talem vim, nisi appetitus sensitivus posset obtemperare rationi, eo pacto, quo non habent ullam vim movendi potentias vegetativas, quia potentiæ vegetativæ non possunt obtemperare rationi; ergo appetitus est aptus obtemperare rationi; ergo hæc pars animæ quodammodo rationis est particeps, adeoque sicut partem irrationalem animæ subdivisimus in duas partes, alteram, quæ nullo modo participat rationem, alteram, quæ aliqualiter participat rationem, sic partem rationalem animæ possumus subdividere in duas partes, alteram, quæ primo, & per se est rationalis, in quantum est ipsa ratio, alteram, quæ est rationalis participativè, in quantum obedit rationi.

9 *Virtus quoque secundum hanc differentiam distinguitur. Nam alias ex ipsis intellectiuas, alias morales dicimus: sapientiam, perspicaciam, & prudentiam, intellectiuas: liberalitatem, & temperantiam, morales. Cum enim de moribus loquimur, non sapientem, aut perspicacem, sed mansuetum, aut temperantem aliquem dicimus. Laudamus etiam sapientem ex habitus: verò laudabiles uirtutes appellamus.*

9 Quoad tertiam: sicut duæ sunt partes rationales animæ, sic duo sunt genera virtutum rationalium. Primum genus continet virtutes intellectuales, quæ sunt virtutes rationis, quales sunt sapientia, intellectus, prudentia, scientia, & ars. Secundum genus continet virtutes morales, quæ sunt virtutes partis parentis rationi, ordinatæ ad hoc, ut perfectè pareat rationi, quales sunt liberalitas, temperantia, fortitudo &c. Dicuntur autem morales, quia spectant ad mores. Cum enim laudamus aliquem ex moribus, non laudamus ut sapientem, vel prudentem, sed laudamus ut fortem, vel temperatum &c. Quod autem habitus temperantiæ, ac fortitudinis &c. & habitus sapientiæ, ac prudentiæ &c. sint virtutes, patet, quia omnis habitus laudabilis est virtus; sed omnes isti habitus sunt laudabiles, nam laudamus hominem etiam propter sapientiam, ac prudentiam; ergo omnes tales habitus sunt virtutes, adeoque bene virtus hominis dividitur in intellectualem, & moralem. Et per hæc Aristoteles concludit librum primum Ethicorum.

ARISTOTELIS
ETHICORVM AD NICOMACHVM.
LIBER SECVNDVS.
SYNOPSIS LIBRI.

1 Tradita divisione virtutis in intellectualem, & moralem, lib. 2. Aristoteles agit de virtute morali. Capite igitur primo agit de causa virtutis moralis, quæ causa est exercitium actuum bonorum: cap. 2. explicat, quales sint operationes causantes virtutem moralem, & probat illas esse medias inter excessum, ac defectum, cap. 3. agit de signo virtutis moralis jam acquisitæ, & ostendit tale signum esse dele-

delectationem, ac tristitiam, & cap.4. solvit quoddam dubium circa dicta; cap.5. agit de genere virtutis moralis, atque ostendit virtutem moralem esse in genere habitus; cap. 6. agit de differentia virtutis moralis, ac tradit integram ejus definitionem; & quia in definitione virtutis moralis dicitur, quod est quædam mediocritas, agit de duplici mediocritate. Cap. 7. explicat magis in particulari, quo pacto singulæ virtutes morales sint quædam mediocritates inter excessus, ac defectus, & indicat divisionem virtutis moralis. Cap.8. agit de oppositione virtutum, ac vitiorum. Cap. 9. & ultimo agit de difficultate, ac de modo acquirendi virtutes, & per hæc concludit librum secundum.

Ostenditur virtutem moralem non esse nobis inditam à natura, sed acquiri consuetudine. Cap. I.

1 *CUM duplex igitur virtus sit, quemadmodum diximus, intellectiva, & moralis, intellectiva ut plurimum ex doctrina habet, & generationem, & incrementum: unde & experientia, & tempore indiget.*

2 *Moralis verò ex more, id est assuetudine acquiritur: unde etiam nomen habuit, parva in more immutatione facta.*

3 *Ex quo etiam patet, nullam ex moralibus virtutibus natura in nobis acquiri. Nihil enim ex iis, quæ natura fiunt, assuescere aliter potest: ut lapis, cum natura deorsum feratur, nunquam sursum ferri assuescet, neque si millies quispiam eum sursum proiiciendo velit assuefacere: neque ignis deorsum ferri, neque aliud quippiam aliter, quam natura comparatum sit, unquam assuescet. Neque igitur natura, neque præter naturam virtutes hæ in nobis acquiruntur, sed cum idonei ad ipsas suscipiendas natura simus, assuetudine perficimur.*

4 *Præterea eorum, quæ natura nobis eveniunt facultates prius accipimus, deinde reddimus operationes: id quod in sensibus perspicuum est. Non enim ex eo, quod sæpe, vel vidimus, vel audivimus, sensus, & videndi, & audiendi accepimus, sed è contrario, habentes usi sumus, & non usi habuimus. Sed virtutes accipimus, ubi prius fuerimus operati, quemadmodum etiam in aliis artibus. Quæ enim ubi didicerimus, facere oportet, ea faciendo discimus. Sicut enim ædificando ædificatores, cithara canendo citharœdi efficiuntur, ita quoque justa agendo justi, temperantia temperantes, fortia fortes evadimus.*

5 *Huic rei attestatur id, quod in civitatibus fieri consuevit. Legumlatores enim cives assuefaciendo bonos reddunt: hæcque est uniuscujusque legumlatoris voluntas. Qui verò id bene non efficiunt, peccant atque in hoc bona Respublica à mala differt.*

INcipit Aristoteles à causa virtutis, & quia virtutes intellectuales, ac morales acquiruntur per causas proportionales, ideò primo ostendit, quod sicut virtutes intellectuales acquiruntur inventione, & doctrina, sic virtutes morales acquiruntur assuetudine, & exercitio actuum bonorum, non autem sunt inditæ à natura: secundo ostendit, quod virtutes morales corrumpuntur assuetudine malè agendi, ex qua oritur vitium contrarium.

1 Quoad primum: proportionali modo acquiruntur virtutes morales, & intellectuales. Virtutes intellectuales, licet ab aliquibus acquirantur inventione, tamen à plerisque acquiruntur doctrina, & disciplina. Pauci siquidem sunt, qui scientias, atque artes inveniant per se, plurimi qui illas per doctrinam discant ab aliis. Quia verò omnis cognitio originem habet à sensu, ad hoc autem, ut per sensum certificemur de aliqua veritate, requiruntur multæ experientiæ sensibiles, & ad faciendas multas experientias sensibiles requiritur multum tempus, ideò ad scientias, & artes acquirendas, & perficiendas requiruntur multæ experientiæ, & multum tempus.

2 Virtutes morales acquiruntur consuetudine, ut patet etiam ex ipsa nominis etymologia. Dicuntur enim morales à more: mos autem significat consuetudinem: ideoque dicuntur vivere more patriæ, qui viuunt secundum consuetudinem patriæ.

3 Ex

3 Ex eo, quod virtutes morales acquirantur consuetudine, sequitur, quod non sint nobis inditæ à natura. Probatur primo, quia si temperantia ex. gr. fortitudo &c. essent inclinationes naturales, non posset quis assuescere ad actus intemperantiæ, & timiditatis; sed potest, ut patet experientia; ergo &c. Probatur major: quod enim per naturam est inclinatum ad aliquid, non potest assuescere ad oppositum: ex. gr. quia lapis per naturam habet inclinationem ad descendendum, etiamsi millies proiiciatur sursum, non potest assuescere ad ascensum, idemque dic de aliis; ergo cum possimus assuescere ad vitia, virtutes non sunt nobis naturales, neque sunt contra naturam, sed per naturam sumus idonei ad acquirendas virtutes, acquirimus autem illas assuescendo, & consuetudine perficimus naturam.

4 Probatur secundo, quia potentias naturales prius habemus, quam operemur, adeoque non acquirimus illas operando, ut patet inductione in sensibus. Neque enim videndo acquirimus sensum visus, neque audiendo acquirimus sensum auditus, sed è converso ideo videmus, quia ante habuimus sensum visus, ideò audimus, quia ante habuimus sensum auditus; sed virtutes, atque artes acquirimus operando: ex. gr. ædificando evadimus ædificatores, citharizando evadimus citharœdi, justa agendo evadimus justi, fortia facientes evadimus fortes, modestè, & temperatè viventes evadimus modesti, ac temperati; ergo virtutes non habemus à natura, sed acquirimus assuescendo, adeoque assuetudo est mater virtutum moralium.

5 Probatur tertiò, quia legumlatores eo collimant per suas leges, ut assuefacientes cives ad bene, honesteque agendum, illos bonos efficiant, ac virtute præditos: & leges bonæ per hoc differunt à malis, quod leges bonæ bene cives assuefaciant, malæ non bene assuefaciant: per hoc etiam respublica bona differt à mala, quod in bona republica cives bene assuefiunt, in mala non bene assuefiunt.

6 Accedit, quod ex iisdem, & per eadem omnis virtus, & acquiritur, & corrumpitur: simili modo etiam ars. Ex eo enim, quòd citharam pulsant, & boni, & mali citharistæ evadunt: eadem ratione quoque ædificatores, & reliqui omnes. Nam ex eo, quòd ædificant bene, boni, ex eo quod male, mali efficiuntur. Nisi enim ita esset, nullo opus esset doctore, sed omnes, vel boni fierent, vel mali. Ita igitur in virtutibus quoque est. Agendo enim, quæ ad commercia hominum spectant, alii justi, alii injusti efficimur: agendo, quæ in terribilibus rebus consistunt, assuescendoque vel confidere, vel timere, alii fortes, alii ignavi evadimus. Pari modo in iis, quæ ad cupiditates, & iras pertinent, temperantes alii, & mansueti, alii iracundi, & intemperantes fieri conspiciuntur: illi, quod hoc, hi, quod illo modo in illis se gerunt: & ut uno verbo dicam, ex similibus operationibus habitus fiunt.

7 Vnde operationes qualitate quadam præditas oportet reddere, quippè cum ex earum differentiis habitus quoque consequantur. Non igitur parum refert, sic ne an sic statim ab adolescentia consuescat aliquis, sed quamplurimum, imò totum in eo penitus consistit.

6 Quoad secundum: sicut virtus acquiritur consuetudine bene agendi, sic corrumpitur consuetudine malè agendi, ex qua oritur vitium contrarium: idemque proportionaliter accidit in artibus. Patet: sicut enim quis citharizando fit citharœdus, ita benè citharizando fit bonus citharœdus, sicut ædificãdo fiunt homines ædificatores, ita benè ædificando fiunt boni ædificatores, malè ædificando fiunt mali ædificatores, idemque dic de aliis: & hæc est ratio, cur ad artes addiscendas indigemus magistris, qui nos assuefaciant ad bene exercenda opera artium; ergo proportionaliter in virtutibus. Nam qui assuescunt actionibus justis circa commercia, evadunt justi; qui assuescunt actionibus injustis, evadunt injusti; qui circa

terribilia assuescunt timere, evadunt timidi, qui assuescunt confidere, evadunt fortes; qui assuescunt temperatè vivere, evadunt temperantes; qui assuescunt intemperanter vivere, evadunt intemperantes. Et ratio universalis est, quia omnes habitus causantur ex actibus similibus.

7 Ex his infertur, quod tales oportet reddere actiones, quales volumus fieri. Ex. gr. qui vult evadere fortis, debet fortiter operari. Ad actiones enim sequuntur habitus proportionales. Et quia facilius assuescimus ab adolescentia, quam ab ætate matura, ideò non parum, sed multum refert, qualiter ab adolescentia assuescamus, bene, vel male. Imò videtur totum in hoc consistere, cum tota vita pendeat ab habitibus, quos quis acquisivit à juventute.

Ostenditur actiones, per quas virtus generatur, esse medias inter excessus, ac defectus, ac virtutes jam acquisitas inclinare ad similes actiones. Cap. II.

1 *Quoniam igitur præsens tractatio non est speculationis causa, quemadmodum aliæ (non enim fit, ut cognoscamus quid sit virtus, sed ut boni efficiamur: alioqui nulla ejus esset utilitas) necesse est, ut de actionibus, quomodo agendæ sint, consideremus: quippè cum in eis sita vis sit, ut habitus quoque præditi qualitate quadam reddantur, sicuti diximus.*

2 *Agere igitur secundum rectam rationem commune est, & in præsentia ita sumatur. Dicetur autem postea de ipso, & quid sit recta ratio, & quomodo ad alias virtutes sese habeat.*

3 *Illudque prius concessum apud nos constet, omnem de agendis disputationem figura quadam, non autem exactè pertractari oportere, quemadmodum in principio etiam docuimus, cum pro subjecta materia rationes esse postulandas, quæque in actionibus versantur, utiliaque sunt, nullam habere stabilitatem, sicuti neque salubria, diceremus. Cumque universalis ratio ejusmodi sit, minus exquisitam quoque particularem esse manifestum est: quippè cum neque sub artem, neque sub præceptionem aliquam cadat, debeantque illi, qui agunt, subinde opportunitatem observare: id quod in medicina, & in gubernandi arte conspicitur. Verum licet talis præsens hæc tractatio sit, enitendum est tamen, ut ei succurramus.*

1 Dictum est cap. primo tales esse habitus, quales sunt operationes, & actus, à quibus generantur, malos nimirum, qui generantur ab actibus malis, bonos, qui generantur ab actibus bonis. Sequitur, ut explicemus, quales debeant esse operationes ad hoc, ut generent habitus bonos, hoc est virtutum. Cum enim de virtute agamus, non tam ut sciamus, quid sit virtus, quam ut virtutem acquiramus, ac efficiamur boni, non possimus autem virtutem acquirere, nisi per exercitium actuum bonorum, summopere est necessarium, ut sciamus, qualiter actus fieri debeant, ut sint boni. Ut hoc explicetur.

2 Supponendum primo, quod ad hoc, ut actus sint boni universaliter requiritur, ut fiant secundum rectam rationem. Probatur, quia actus bonus est, qui est secundum naturam uniuscuiusque; sed natura hominis est rationalis; ergo tum actus hominis sunt boni, cum sunt secundum rectam rationem. Quid autem sit recta ratio, quæ est virtus intellectualis, & quomodo se habeat ad virtutes morales, explicabitur inferius lib. 6. ubi de virtutibus intellectualibus agetur.

3 Supponendum secundo, quod ut etiã diximus lib. 1. cap. 3. de rebus moralibus non debemus quærere exactam certitudinem, sed solum eam, quam postulat materia moralis. Ratio est, quia exacta certitudo de iis solum potest haberi, quæ ex necessitate uno modo se habent, nec variantur ex circunstantiis, sed res morales non ex necessitate eodem modo se habent, sed ex circunstantiis variantur, siquidem, quæ in aliquibus circunstantiis sunt bona,

& utilia,

& utilia, in aliis ſunt mala, & inutilia, quemadmodum etiam in medicina, quæ in aliquibus circunſtantiis ſunt ſalubria, in aliis ſunt inſalubria; ergo non poteſt de rebus moralibus haberi perfecta certitudo, ne quidem in univerſali. Multo minus poteſt de rebus moralibus haberi certitudo in ſingularibus caſibus, ideoque neceſſe eſt, ut unuſquiſque per ſuam prudentiam diſcutiat, quid hic, & nunc ſit agendum, eo pacto, quo neceſſe eſt, ut medicus diſcutiat, quid hic, & nunc ſit agendum ad ſalutem ægroti, ut gubernator diſcutiat, quid hic, & nunc ſit agendum ad ſalutem navis. Licet autem materia moralis ſit incerta, ac varia, adhuc conandum eſt, ut tradamus quaſdam doctrinas univerſales, per quas poſſit homo dirigi ad determinandum, quid hic, & nunc ſit faciendum. Tales autem doctrinas univerſales debemus probare demonſtratione quadam exemplari, quæ fundatur in inductione exemplorum ex iis, quæ communiter contingunt.

*4 Primum igitur illud conſiderandum, res huiuſcemodi, & à defectu, & ab exceſſu corrumpi ſolere: 5 *(opus enim eſt, ut in obſcuris manifeſta adducamus teſtimonia) ſicut in viribus, & ſanitate conſpicimus, Quæ enim nimium excedunt modum exercitationes, & quæ item deficiunt, vires corrumpunt: ſimili modo potus, & cibi nimis, uel copioſi, uel tenues ſanitatem, moderata vero omnia, & faciunt, & augent, & conſervant. Idem quoque in temperantia, & fortitudine, & aliis virtutibus fit. Qui enim omnia fugit, & timet, neque quicquam ſuſtinet, ignavus, qui contra nihil omnino timet, ſed omnia adit, audax efficitur. Ita etiam, qui omni voluptate fruitur, à nullaque abſtinet, intemperans, qui omnes fugit, quemadmodum agreſtes, ſtupidus quidam eſt. Nam & temperantia, & fortitudo ab exceſſu, & defectu corrumpi, à mediocritate autem conſeruari conſueuit.*

6 At uero non ſolum generationes, & incrementa, & corruptiones ex iiſdem & ab eiſdem efficiuntur, uerum etiam operationes in iiſdem quoque erunt. Nam in aliis, quæ manifeſtiora ſunt, res ita ſe habet, ut in viribus. Nam & illa, tum ex multi cibi ſumptione, tum ex multis laboribus ſuſtinendis comparantur, & utraque hæc præſtare maxime omnium robuſtus poteſt. Idem in virtutibus contingit. Ex eo enim, quod abſtinemus à voluptatibus, efficimur temperantes, & effecti temperantes maxime abſtinere à voluptatibus poſſumus. Pari ratione in fortitudine, aſſueſcendo formidanda contemnere, & ſuſtinere, fortes efficimur, effecti vero maxime ſuſtinere, ac pati terribilia poſſumus.

4 His ſuppoſitis, dicēdum, quod actiones, quæ generant in nobis habitus virtutum ſunt actiones, quæ corrumpuntur exceſſu, ac defectu, & quod habitus virtutum inclinant deinde ad faciendos ſimiles actiones.

5 Probatur, & explicatur, prima pars exemplis deſumptis ex iis, quæ videmus, adeoque ſunt notiora. Robur, & ſanitas, quæ ſunt virtutes corporis, corrumpuntur exceſſibus, ac defectibus, conſervantur actionibus moderatis. Robur enim, & ſanitas corrumpuntur tum nimio labore, & exercitio, tum minori labore, & exercitio, quam par ſit, generantur verò, & augentur moderato labore, & exercitio. Similiter ſanitas corrumpitur tum nimio cibo, & potu, tum pauco cibo, & potu; conſervatur verò cibo, & potu mediocri. Proportionaliter fortitudo, temperantia, alieque virtutes animæ corrumpuntur, tū exceſſibus, tum defectibus, generātur, & augentur actionibus mediocribus. Ex. gr. qui cuncta fugit, & formidat, neque audet quidquam aggredi, evadit timidus, qui nihil timet, aut fugit, ſed omnia aggreditur, evadit audax; ſed fortitudo corrumpitur tum per audaciam, tum per timiditatem, ergo fortitudo corrumpitur tū exceſſibus, tum defectibus, generatur, & conſervatur actionibus mediis. Rurſus qui ſequitur omnes voluptates, evadit intēperans, qui fugit omnes voluptates evadit agreſtis, ac inſenſatus, ſed temperantia corrumpitur

tum per intemperantiam, tum per insensibilitatem; ergo &c.

6 Probatur jam secunda pars, quod virtutes acquisitæ inclinant ad actiones similes iis, à quibus generantur, hoc est ad actiones medias inter excessus, ac defectus. Sicut enim robur, quod est virtus corporis, acquiritur multo cibo, & multo labore, sic robustus potest sumere multum cibi, ac multum laboris tolerare; ergo proportionale quid accidit in virtutibus animi. Sicut enim abstinendo quis à voluptatibus gustus, & tactus evadit temperans, sic postquam evasit temperans, potest à talibus voluptatibus abstinere: sicut assuescendo terribilia contemnere, & substinere, evadit fortis, sic postquam evasit fortis, potest terribilia contemnere, & substinere; ergo virtutes generantur ex operationibus mediis inter excessus, ac defectus, & per virtutes jam acquisitas possumus similes actiones medias exercere.

Ostenditur virtutes morales versari circa voluptates, & tristitias, adeoque voluptatem, ac tristitiam esse signum habituum.

Caput III.

*1 Signum autem habituum sit, uel uoluptas, uel ægritudo, quæ facta subsequitur. Nam quid corporis uoluptatibus abstinet, si eo ipso gaudet, temperans, si dolet, intemperans est existimandus. Qui item sustinet terribilia, & uel gaudet, uel certe non dolet, fortis, qui autem dolet, ignauus est 2 * Moralis enim uirtus circa uoluptates doloresque uersatur: * 3 quippe cum ob uoluptatem mala agamus, ob dolorem uero ab honestis abstineamus. Quapropter, ut Plato inquit, ad adolescentia ita institutos esse oportet homines, ut iis gaudeant, & doleant, quibus gaudere, & dolere debent. Hæc enim recta eruditio est.*

4 Prætèrèa si uirtutès circa actionès, & affectus sunt, & omnem affèctum, omnèm què actionem sequitur, uèl uoluptas, uel dolor, idcirco uirtus circa uoluptatès, & dolorès uèrsatur.

5 Indicant id punitionès, quæ pèr dolorès adhibentur. Sunt enim medicationes quædam. At medicationès per contraria fieri consuèuerunt.

1 POstquam Aristoteles explicavit, quales sint actiones, à quibus causantur habitus virtutum, explicat, quodnam sit signum virtutis acquisitæ. Docet igitur signum virtutis acquisitæ, vel non acquisitæ esse voluptatem, ac tristitiam, quæ sequitur ex operationibus secundum virtutem. Si enim quis exercendo operationes virtutis, delectatur, signum est, quod jam acquisivit perfectum habitum virtutis; si autem non delectatur, sed tristatur, signum est, quod adhuc non acquisivit perfectum habitum virtutis. Ex. gr. si quis abstinens à voluptatibus, delectatur, signum est, quod jam est temperans; si autem non delectatur, sed tristatur, signum est, quod adhuc non est temperans: si quis pericula subit gaudens, vel saltem sine tristitia, jam est fortis; si verò pericula subiens, tristatur, adhuc non est fortis: idemque dic de aliis. Ratio est, quia tum habitus est perfectus, cum transit in aliam naturam; sed ex operationibus secundum naturam sequitur delectatio; ergo tum habitus virtutis est perfectus, cum ex operationibus secundum virtutem sequitur delectatio: cum verò sequitur tristitia, adhuc virtus non est perfecta.

2 Hinc sequitur, quod cum ad virtutem moralem spectet facere, ut homo operetur honesta cum voluptate, ac sine tristitia, omnis virtus moralis versatur circa voluptates, atque tristitias, non quidem tanquam circa propriam materiam, sed tanquam circa fines actionum, vel saltem circa aliquid connexum cum actionibus bonis, aut malis.

3 Quod autem virtus moralis debeat præcipuè versari circa voluptates, ac tri-

stitias,

stitias, probatur multipliciter. Primo virtus moralis, cum debeat facere hominem bonum, ac benè operantem, debet præcipuè versari circa id, propter quod homines malè operantur, & omittunt actiones honestas; sed homines malè operantur propter voluptatem, omittunt autem actiones bonas, & honestas propter tristitiam, quæ ex ipsis consequitur, ergo &c. Ideo rectè dicebat Plato homines ab adolescentia ita esse instituendos, ut gaudeant, ac tristentur, quibus oportet. Hæc enim est recta educatio, per quam instituuntur ad virtutem, cujus præcipuum munus est facere, ut homines delectentur quibus oportet, hoc est actionibus honestis, ac doleant quibus oportet, hoc est actionibus pravis, atque honestis.

4 Secundo: omnis virtus moralis versatur circa operationes, & affectus, seu passiones; ex. gr. justitia versatur circa actiones vendendi, emendi &c. in quibus datur justum, ac injustum, atque disponit ad faciendas actiones, justas, vitandas injustas: mansuetudo versatur circa affectum iræ, ac disponit ad irascendum, quãdo oportet, & prout oportet; sed ex actionibus, atque affectibus sequitur dolor, atque tristitia, eo pacto, quo iratus gaudet de sumptione vindictæ, quam appetit, tristatur autem, cum accidit aliquid contrarium appetitui; ergo virtus moralis versatur etiam circa voluptates, ac tristitias, & disponit ad gaudendum, vel dolendum prout oportet.

5 Tertio: non solum & de ægritudinibus corporis, sed etiam de ægritudinibus animi verum est, quod contraria contrariis curantur: & quia homines peccant ex appetitu voluptatis, ideo omnes pænæ sunt tristes, & consistunt vel in subtractione delectabilium vel in inflictione doloriferorum, sed virtus debet afferre remedium pravis inclinationibus, ergo virtus debet versari circa voluptates, ac tristitias, faciendo, ut omittamus voluptates, quas oportet omittere, ac subeamus tristitias, quas oportet subire.

6 Præterea, quemadmodum etiam prius diximus, omnis animæ habitus ad ea, & circa ea naturam suam habet, à quibus deterior fieri, & melior consueuit. At per uoluptates, & ægritudines praui habitus fiunt, dum persequuntur, aut fugiunt homines, aut quas non debent, aut quando non debent, aut quemadmodum non debent, aut quot aliis modis à ratione talia præscribuntur. Vnde etiam definientes uirtutes nonnulli impatibilitates, tranquillitatesque esse quasdam eas asserunt, non tamen rectè, quia absolute dicunt, neque addunt, ut oportet, & quando, & cætera, quæ adjunguntur. Talis igitur uirtus esse circa uoluptates, & dolores facultas quædam ponitur, quæ optimas res agat: vitium autem contrarium.

7 De iisdem autem etiam inde esse manifestum poterit, quod cum tria sint, quæ in electionem, tria item quæ in repudiationem cadunt, honestum, utile, & jucundum, & tria contraria, turpe, inutile, & molestum, circa omnia hæc bonus vir rectè agit, malus vero peccat, ac præcipuè circa voluptatem. Nam & communis hæc est animalibus, & omnia, quæ in optionem ueniunt, consequitur, quippe cum tam honestum, quam utile, jucundum, ac voluptuosum videatur.

8 Adde quòd ab infantia ipsa uoluptas in omnibus nobis inoleuit, ut difficile sit affectum ejusmodi uitæ nostræ penè incorporatum, atque imbibitum extergere.

6 Quarto: omnes habitus morales versantur circa ea, propter quæ efficimur boni, vel mali; sed efficimur boni, vel mali propter voluptates, & tristitias; omnis enim, qui fit malus, fit malus quia persequitur voluptates, quas non oportet, vel quando non oportet, vel fugit tristitias, quas non oportet, non parendo præscripto rationis; ergo virtutes debent versari circa voluptates, ac tristitias. Ideo Stoici dixerunt virtutes esse quasdam impassibilitates, & quietes, seu cessationes ab affectibus: sed in hoc erraverunt. Neque enim virtutes auferunt omnes affectus, sed solum inordinatos. Ex. gr. mansuetudo non facit, ut homo nunquam irascatur, sed

facit

facit,ut non iraſcatur, quando non oportet iraſci, & ut iraſcatur, quando oportet iraſci; ergo virtus verſatur circa voluptates, & triſtitias, & facit, ut bene delectemur, & bene triſtemur: vitium è converſo facit, ut malè delectemur, & malè triſtemur.

7 Quinto omnis virtus moralis conſiſtit in hoc, ut bene appetamus, ac fugiamus: omne vitium conſiſtit in hoc, ut malè appetamus, ac fugiamus; ſed tria ſunt genera bonorum, quæ poſſumus appetere, honeſtum, utile, jucundum, tria ſunt genera malorum, quæ poſſumus fugere, inhoneſtum, nocivum, moleſtum; ergo omnis virtus conſiſtit in hoc, ut tria genera bonorum bene appetamus, ac tria contraria genera malorum bene fugiamus; ſed voluptas eſt communiſſimum bonorum, cum ſit communis etiã brutis animalibus, & cum includatur in aliis duobus bonorum generibus, ſiquidem omne honeſtum, & utile videtur jucundum, cum non è cõverſo omne jucundum ſit honeſtum, aut utile; ergo virtus, ac vitium præcipuè verſantur circa bonum jucundum.

8 Sexto: virtus moralis circa illam paſſionem debet præcipuè verſari, quam difficillimum eſt compeſcere; ſed appetitum voluptatis difficillimum eſt compeſcere, quia cum ſit nobis innatus ab ipſis incunabulis, quodammodo tranſivit in naturam; ergo &c.

9 *Quin etiam ad regulam voluptatis, & doloris actiones dirigere alii magis, alii minus conſuevimus, ut propterea præſentem tractationem circa hæc verſari neceſſe ſit. Non enim parum ad actiones facit, benène, an male gaudeamus, aut doleamus.*

10 *Præterea voluptati repugnare difficilius eſt, quam iræ, ut Heraclitus inquit: at circa id, quod difficilius eſt, ſemper, & ars, & virtus verſatur. Quod enim bene fit, melius in eo eſt.*

11 *Quare propter hoc etiam circa voluptates, & dolores totum negotium, & moralis, & civilis verſabitur. Qui enim bene his utetur, bonus qui male, erit malus. Virtutem igitur circa voluptatem, & dolorem verſari. ab iiſdemque, à quibus ſit, & augeri, & corrumpi, cum ſcilicet non eodem modo exiſtant, nec non circa eadem operari, ex quibus ortum habet, ſatis dictum ſit.*

9 Septimo: circa illud præcipuè debet verſari virtus moralis, quod eſt pręcipuum motivum, à quo homines in ſuis electionibus regulantur; ſed præcipuum motivum, à quo homines in ſuis electionibus regulantur, eſt voluptas, atque triſtitia; libenter enim eligunt actiones jucundas, illibenter eligunt actiones triſtes; ergo virtus præcipuè debet verſari in hoc, ut faciat nobis jucundas actiones honeſtas, & ut faciat triſtes actiones inhoneſtas. Sic enim fiet, ut eligamus honeſtas, fugiamus inhoneſtas.

10 Octavo demum: virtus, ſicut etiam ars, debet præcipuè verſari circa id, quod eſt præſtantius; ſed præſtãtiſſimum eſt moderari appetitum voluptatis, ergo &c. Probatur minor, quia illud eſt præſtantius, quod eſt difficilius, ſed difficillimum eſt compeſcere appetitũ voluptatis, ideoque Heraclitus dixit, difficilius eſſe repugnare voluptati, quam iræ, licet affectus iræ ſit vehementiſſimus, ergo &c.

11 Totum igitur negotium virtutis, ac philoſophiæ moralis conſiſtit in hoc, ut bene diſponamur circa voluptates, ac dolores. Qui enim bene diſponitur circa hæc, adeoque gaudet, & dolet quibus oportet, bonus eſt; qui malè diſponitur, adeoque gaudet, & dolet quibus non oportet, malus eſt. Concludit Ariſtoteles, epilogando dicta. Dictum eſt enim virtutem præcipuè verſari circa voluptates, ac triſtitias. Dictum eſt virtutem augeri per actus ſimiles iis, ex quibus generatur, corrumpi verò per actus contrarios. Dictum eſt etiam virtutẽ efficere actus ſimiles iis, ex quibus eſt generata.

Quo-

Quo pacto operantes secundum virtutem possimus virtutem acquirere. Caput IV.

1 *DVbitaret autem quispiam, quo modo dicamus justos justa agendo, temperantia temperantes effici oportere. Nam si agunt jam justa, & temperantia, justi jam sunt, & temperantes, sicut si grammatica, & musica, grammatici, & musici jam sunt.*

2 An neque in artibus ita res se habet, quippe cum possit grammaticum quippiam aliquis facere, uel ex fortuna, vel alio suggerente? Tunc tamen erit grammaticus, si & grammaticum aliquid, & grammatice faciet, hoc est ex grammatica arte, quæ in ipso est:

1 QVia Aristoteles docuit virtutes causari ex operationibus, ita ut homo justa agens, fiat justus, temperata agens, fiat temperans, opponit contra doctrinã traditam sequentem dubitationem. Non potest quis justa agere, nisi ante sit justus, nec temperata agere, nisi ante sit temperans, ergo impossibile est, ut quis justa agens fiat justus, vel temperata agens fiat temperans, cum antecedenter supponatur justus, aut temperans. Probatur antecedens: non potest quis facere opus grammaticum, vel musicum, nisi ante sit grammaticus, vel musicus, idemque dic de ceteris artibus, ergo &c.

2 Respondet Aristoteles primo negando, quod opus artis non posit fieri, nisi ab artifice. Potest enim contingere, ut aliquis, etiamsi non sit grammaticus, adhuc faciat opus grammaticum casu, vel alio docente, quomodo debeat operari, ergo etiam potest aliquis facere opus justum, etiamsi nõ sit justus; ergo sicut ad hoc, ut aliquis sit grammaticus, non sufficit, ut faciat opus grammaticũ, sed requiritur, ut faciat opus grammaticum grammaticè, hoc est secundum artem grammaticæ, sic ad hoc, ut quis sit justus, non sufficit, ut faciat opus justum, sed requiritur, ut faciat opus justum justè, hoc est secundum virtutem justitiæ.

3 Præterea neque simile hoc est in artibus, & virtutibus. Quæ enim ab artibus fiunt, id in seipsis habent, quod bene effecta sint: satis siquidem illud est, ut quoquo modo efficiantur. Quæ vero secundum virtutes fiunt, non si aliquo modo ipsa sese habeant, continuo juste, & temperanter aguntur, sed si etiam qui agit, aliquo modo affectus agat: primum quidem, si sciens, deinde, si eligens, atque eligens propter ipsa, tertio, si stabili, atque immutabili affectu præditus agat. Hæc vero ad alias artes consequendas connumerari non solent, sed ipsa sola cognitio sufficit. Ad virtutes autem cognitio parum, vel nihil valet, reliqua non parum, sed multum, ac totum conferunt, quippe quæ ex eo etiam comparentur, quòd sæpè justa, & temperantia aguntur. Res igitur justæ, & temperantes dicuntur, cum fuerint tales, quales vir justus, vel temperans ageret, Iustus vero vir, & temperans est, non qui hæc agit, sed qui etiam ita agit, ut justi & temperantes solent. Rectè igitur ex eo, quod justa agit justus, & ex eo, quod temperantia temperans fieri dicitur: non agendo autem, ne futurum quidem esset, ut bonus quispiam euaderet. Plerique tamen cum hæc non agant, ad disputationem confugiunt, putantque ita se philosophari ac probos futuros: qui sanè perinde faciunt, atque ægrotantes, qui cum medicos, diligenter audiant, nihil tamen eorum, quæ ab ipsis mandantur, efficiunt. Sicut igitur neque illi corpore unquam bene valebunt, dum ita curantur, sic neque isti animo, dum ita philosophantur, bene habebunt.

3 Respondet secundo disparitatem esse inter virtutes, & artes. Vt enim opus artificiosum sit bene factum, sufficit, ut bene se habeat in se ipso: siquidem finis artis est facere opus bonum bonitate existente in ipso opere: at ad hoc, ut opus morale sit bene factum, non sufficit, ut opus bene se habeat, sed requiritur, ut ipse operans bene se habeat: siquidem opus morale debet facere bonum operantem; ergo ut quis justè, & temperatè agat, debet ipse certo modo se habere in agendo. Iam ut certo modo se habeat, primo debet operari scienter; secundo debet operari eligens opus bonum, quia bonum est; tertio debet operari animo firmo, & immutabili sic semper operandi. Ex. gr. ad hoc, ut quis justè operetur, non sufficit, ut faciat justa, sed requiritur, ut faciat

justa scienter , eligens actiones justas , quia justæ sunt , & habens firmam , & constantem voluntatem semper justa agendi . E converso ut quis operetur artificiosè, sufficit, ut operetur ex scientia , non autem requiritur , ut amet , aut eligat opus artificiosum propter ipsius bonitatem, vel ut habeat animum semper sic operandi ; ergo scientia , quæ unicè requiritur ad artem, parum conducit ad virtutem , cujus perfectio tota pene consistit in perfectione electionis , ac voluntatis , ut explicatum est . Patet igitur , quod ad hoc , ut quis justa agat , non supponitur esse justus , adeoque potest justa agendo acquirere virtutem , per quam deinde agit justa justè : idemque dic de cæteris virtutibus . Actiones justę, ac temperatæ sunt , quæ sunt tales , quales faceret vir justus , ac temperatus : At ustus , & temperatus est, qui non solum agit justa , & temperata , sed etiam sic agit , ut agunt justi , ac temperati ; Rectè igitur dictum est , quod qui justa agit , fit justus, qui temperata agit , fit temperans . Qui enim hæc non agit, nunquam fiet, justus, aut temperans . Hinc redarguitur error eorum , qui cum velint evadere boni , loco assuescendi ad faciendos actus bonos , convertunt se ad philosophandum de virtutibus , ac vitiis, ac putant se sic evasuros bonos . Hi enim sunt similes ægrotis , qui audiunt quidem diligenter medicos , sed nihil faciunt eorum, quę præcipiuntur à medicis . Sicut enim ægrotus non curatur audiendo medicum, sed faciendo quæ medicus præcipit , sic nemo evadit bonus audiendo philosophos morales, sed exercendo se in actibus bonis, & honestis, prout philosophi morales præscribunt.

Vtrum genus virtutis moralis sit passio, potentia, vel habitus. Caput V.

1 *Post hæc autem quid sit ipsa virtus , considerandum est.*

2 *Quoniam igitur tria sunt, quæ in anima efficiuntur, effectus, facultates, habitus, aliquid ex iis esse virtutem necesse est . Affectus autem voco cupiditatem, iram, excandescentiam , timorem, fiduciam, invidiam, gaudium, amicitiam, odium, desiderium, æmulationem, misericordiam , ea denique omnia , quæ voluptas , vel dolor consequitur .*

3 *Facultates vero , seu potentias eas , quibus idonei esse dicimur , ut his omnibus afficiamur : id est quibus vel irasci, vel dolere, vel misereri possumus.*

4 *Sed habitus eos appello, quibus vel bene, vel male ad affectus nos habemus, ut ad irascendum , si vehementer, aut remisse, male, si mediocriter bene. Simili modo ad reliqua.*

1 POstquam Aristoteles egit de causa virtutis moralis, agit de essentia , ac definitione virtutis moralis : & quia definitio constat ex genere, ac differentia , ideo primo investigat genus virtutis moralis: secundo addita differentia construit integram definitionem .

2 Virtus moralis est in anima, & est principium disponens ad operandum; sed tria ita sunt in anima , ut sint principia disponentia ad operandum, passiones nimirum, potentiæ , & habitus; ergo virtus moralis est in genere, vel passionis, vel potentiæ, vel habitus. Vt decidamus in quo sit horum trium generum, debemus hæc tria genera aliqualiter declarare . Passiones porro propriè , & strictè non dicuntur operationes potentiarum apprehensivarum, neque operationes voluntatis, sed actus solius appetitus sensitivi. Iam in appetitu sẽsitivo dividitur duplex pars, concupiscibilis nimirum , & irascibilis . Concupiscibilis est, *quæ fertur in bonum secundum se*; irascibilis *quæ fertur in bonum arduum* ergo passiones dividuntur pro-

por-

portionaliter in passiones irascibilis, & concupiscibilis. Sunt igitur passiones concupiscentia, seu cupiditas, ira, timor, audacia, invidia, gaudium, amor, odium, desiderium, zelus, seu æmulatio, & misericordia, & universaliter omnes actus, ad quos sequitur voluptas, aut dolor.

3 Potentiæ sunt, *per quas possumus suscipere dictas passiones*, per quas nimirum possumus dolere, irasci, misereri &c.

4 Habitus sunt, *per quos bene, vel malè nos habemus ad passiones*: ex. gr. per quos bene, vel malè sumus dispositi ad irascendum. Si enim sumus dispositi ad nimis, vel parum irascendum, malè sumus dispositi: si sumus dispositi ad irascendum mediocriter, & prout oportet, bene sumus dispositi.

5 *Affectus igitur, neque ipsæ virtutes, neque ipsa vitia sunt. 6 * Nam neque ex illis boni, vel mali dicimur, sed ex virtutibus, aut vitiis: 7 * neque ex illis laudari, aut vituperari consuevimus. Non enim qui timet, aut irascitur, laudatur: 8 * neque qui irascitur absolute, vituperatur, sed qui quodammodo ita afficitur. Sed ex virtutibus, & vitiis, & laudamur, & vituperamur.*

9 *Præterea irascimur, & timemus sine electione: virtutes vero sunt electiones quædam, aut non sine electione existunt. Ad hæc, ex affectibus moveri dicimur: ex virtutibus vero, & vitiis non moveri, sed quodam modo disponi.*

10 *Propterea neque facultates, & potentiæ sunt, quippe cum neque boni, neque mali ob id dicamur, quod absolute agere possimus, neque laudemur, aut vituperemur.*

11 *Adde quod facultate præditi, & potentes natura sumus, boni aut mali, sicut superius diximus, natura minime efficimur. Si ergo virtutes, neque affectus sunt, neque facultates, habitus necessario sunt. Quid igitur sit virtus genere, ita dictum est.*

5 Dicendum igitur, quod virtus nec est in genere passionis, nec in genere potentiæ, adeoque est in genere habitus.

6 Quod non sit in genere passionis, probatur primo, quia secundum virtutem dicimur boni, vel mali; sed secundum passiones non dicimur absolute boni, vel mali: nemo enim dicitur absolutè bonus, vel malus, quia habeat passionem iræ, vel misericordiæ &c; ergo &c.

7 Secundo ratione virtutum laudamur, ac vituperamur; sed ratione passionum neque laudamur, neque vituperamur: nam nemo laudatur ex eo, quod timet, vel irascitur, neque vituperatur ex eo, quod irascitur utcunque, sed ex eo, quod taliter irascitur, puta plus, vel minus, quam oportet; ergo &c.

8 Tertio irascimur, ac timemus etiam sine electione; sed virtutes vel sunt electiones, vel non operantur sine electione; ergo &c.

9 Quarto passiones sunt quidam motus, ideoque dicimur passionibus moveri; sed virtutes non sunt motus, sed dispositiones, ideoque non dicimur moveri, sed solum disponi virtutibus; ergo virtutes non sunt passiones, adeoque passio non est genus virtutis.

10 Quod virtus neque sit in genere potentiæ, probatur dupliciter. Primo nemo est bonus, vel malus, laudabilis, vel vituperabilis ex eo, quia potest timere, vel irasci; sed per virtutes efficimur simpliciter boni, vel mali; ergo &c.

11 Secundo potentias habemus à natura: ex natura enim possumus irasci, vel timere, sed nemo est simpliciter bonus, vel malus ex natura, ergo virtutes non sunt potentiæ. Cum ergo genus virtutis neque sit potentia, neque passio, sequitur, quod genus virtutis est habitus, adeoque virtus est in genere habitus.

De differentia, ac definitione virtutis, & de duplici mediocritate. Cap. VI.

1 *OPortet autem, ut non solum ita dicamus, habitum esse virtutem, sed qualisnam habitus ea sit, quoque explicemus.*

2 Di-

2 *Dicendum est igitur omnem virtutem, & ipsum id cujus est virtus, bene affectum reddere, & opus ejus bene efficere. Exempli gratia, oculi virtus, & oculum ipsum, & opus ipsius bonum facit, quippe cum oculi virtute fiat, ut bene inspiciamus. Simili modo equi virtus, & equum ipsum probum efficit, & ad cursum, gestandumque sessorem, ac sustinendos hostes idoneum. Quod si in omnibus ita se habet res, virtus quoque hominis nihil aliud erit, quam habitus, ex quo, & bonus homo ipse efficietur, & bene opus suum reddet.*

3 *Quomodo autem id fiet, & antea diximus, & nunc etiam esse manifestum poterit,* 4 * *si qualisnam sit natura ipsius virtutis contemplemur.*

5 *In omni igitur re continua, ac divisibili, aliud plus, aliud minus, aliud æquale accipere possumus, atque hæc vel quantum ad ipsam rem attinet, vel quantum ad nos. Aequale autem inter excessum, & defectum medium quiddam est. Ac rei quidem medium id dico, quod ab utroque extremo æque distat, estque unum, & idem omnibus. Quantum vero ad nos, quod neque modum excedit, neque deficit, idque non unum, & idem apud omnes est. Verbi causa, si decem plura sunt, & duo pauca, sex media accipiunt quantum ad rem, quippe quæ ex æquo, & superent, & superentur: id quod secundum arithemeticam rationem medium est: Quantum ad nos vero non ita est accipiendum. Non enim si alicui decem minas comedere multum est, duas parum, sex ei Alipta comedendas præcipiet. Nam fortasse id quoque ei, qui sumpturus sit, erit uel nimium, uel parum: Miloni quidem parum, nimium autem ei, qui exercitationem incipiat. Idem in cursu, & lucta considerandum est.*

1 Assignato genere, debemus assignare differentiam virtutis, ut ex differentia generi adjuncta colligatur tota definitio virtutis moralis.

2 Virtus moralis est virtus hominis propria; ergo ut intelligatur, qualis habitus sit, debet universim explicari, qualis sit virtus propria uniuscujusque rei. Virtus propria uniuscujusque rei videtur consistere in hoc, *ut faciat bonum habentem, et opus ipsius bonum reddat*. Ex. gr. virtus oculi facit oculum bonum, & facit ut bene videat; virtus equi facit equum bonum, & facit, ut sit idoneus ad bene faciendas operationes equi, hoc est ad bene currendum, ad bene gestandum equitem, ad substinendum hostem in bello &c; ergo proportionaliter virtus hominis propria est, quæ facit hominem bonum, & facit, ut bene exerceat operationes humanas; sed tum homo bene operatur, cum operatur conformiter ad suam naturam, quæ est rationalis, hoc est conformiter ad rectam rationem; ergo virtus moralis est, *quæ facit, ut homo operetur conformiter ad rectam rationem*.

3 Sed adhuc superest explicandum, qualis debeat esse operatio hominis, ut sit bona, hoc est conformis rectæ rationi. Dictum est cap. 2. num. 4. quod ut operatio hominis sit bona, debet esse media inter excessum, & defectum; ergo virtus debet facere operationem mediam inter excessum, ac defectum. Hoc ipsum potest amplius explicari, & probari, tum ex ipsa natura virtutis moralis, tum ex differentia boni, & mali.

4 Vt igitur ex ipsa natura virtutis moralis pateat, quod virtus moralis eligit medium, & versatur circa medium, præmittendum est primo, in quibus rebus detur medium: secundo quid, & quotuplex sit medium.

5 In omni genere rerum continuarum, ac divisibilium, in quo sumi possunt duo extrema, quorum alterum sit excedens, seu majus, alterum deficiens, seu minus, potest etiam sumi medium, quod est minus excedente, & majus deficiente. Hoc medium potest esse duplex. Alterum est medium quoad rem ipsam, alterum est medium quoad nos. Medium quoad rem ipsam est, quod *æquè distat ab utroque extremo, ita ut quantum exceditur à majori, tantundem excedat minus*. Hoc autem respectu omnium est unum, & idem. Ex. gr. si in genere numeri decem sint multa, & duo sint pauca, datur medium, hoc est sex, quod æquè distat à multis; & paucis, à decem nimirum, & duobus. Sicut enim sex exceduntur à decem per quatuor,

ſic excedunt duo per quatuor. Hoc medium habet cum extremis proportionem arithmeticam, quia quantum exceditur à majori extremo, tantum excedit minus extremum. Medium reſpectu noſtri eſt, *quod neque excedit, neque deficit à debita proportione ad nos*. Ex. gr. datur cibus excedens, & cibus deficiens, & datur cibus medius, & æqualis. Hic cibus medius non conſiſtit in medio rei, ita ut debeat tantumdem diſtare ab excedente, & deficiente. Neque enim ſequitur, ut ſi comedere decem menſuras cibi eſt nimium, comedere duas menſuras eſt parum, comedere ſex menſuras ſit mediocriter comedere. Poteſt enim contingere, ut adhuc comedere ſex menſuras ſit nimium, vel parum, imo poteſt contingere, ut quod reſpectu unius eſt comedere nimis, reſpectu alterius ſit comedere parum, reſpectu alterius ſit comedere mediocriter. Ex. gr. reſpectu Milonis, de quo narratur, quod ſolebat comedere bovem integrum, comedere decem menſuras erit comedere parũ, reſpectu alterius erit comedere nimis, reſpectu alterius erit comedere moderate. Medium igitur quoad nos non eſt idem reſpectu omnium, ſed illud eſt medium reſpectu uniuſcujuſque, quod debitè proportionatur illi, ita ut neque excedat, neque deficiat. Quod diximus de cibo, proportionaliter dicendum eſt de exercitio &c. Idem enim exercitiũ, quod reſpectu unius eſt nimium, reſpectu alterius eſt parum, reſpectu alterius eſt mediocre.

6 Ita igitur unuſquiſque ſcientiæ alicujus particeps, exceſſum, & defectum fugiens, medium quærit, atque eligit, ac medium quidem non rei, ſed quod quantum ad nos medium eſt. Quòd ſi omnis ſcientia ad medium ſpectans, atque ad ipſum ſua opera dirigens, ita opus bene abſolvit, ut de bene abſolutis operibus illud dici conſueverit, ut neque demi, neque addi quicquam poſſe fateamur, quaſi exceſſus, & defectus, quod bene eſt, corrumpat, mediocritas conſervet: ſi boni igitur artifices ut nunc dicebamus, ad hoc ſpectantes operantur; virtus vero omni arte exactior eſt, & melior, quemadmodum etiam natura, efficitur proculdubio, ut ea medii conjectrix, ac collimatrix ſit. De morali loquor. Hæc enim circa affectus, & actiones verſatur, in quibus exceſſus, & defectus, & medium eſt, ut & timeat, & confidat aliquis, cupiat, & abhorreat, iraſcatur, & miſereatur, ac demum lætetur, & doleat magis, & minus, atque utraque hæc non bene. Nam quando oportet, & ob quæ, & erga quos. & cujus cauſa, & ut oportet, hæc facere, medium eſt, atque optimum, id quod eſt ipſius virtutis. Simili modo circa actiones eſt exceſſus, & defectus, & medium. At virtus circa affectus, actioneſque verſatur, in quibus exceſſus peccat. defectus vituperatur, medium vero, & laudem, & rectam exequutionem conſequitur. Hæc autem utraque ad virtutem pertinent, Mediocritas igitur quædam virtus erit, cum medii ipſius conjectrix, collimatrixque ſit.

7 Præterea peccare multis modis poſſumus: malum enim eſt infiniti, ut Pythagorici conjectabant, bonum autem finiti: rectè agere vero uno modo tantum licet. Atque idcirco illud facile, hoc difficile eſt Facile ſiquidem eſt à ſcoppo aberrare, ſicut ipſum attingere difficile. Ob id igitur exceſſus, & defectus vitii eſt, virtutis mediocritas. Nam,

Simpliciter bonus eſt, ſed malus omnimode.

6 Hoc præmiſſo, ſic oſtenditur, quod virtus moralis verſatur circa medium. Omnis ſcientia, & ars in ſuis operibus præcipit, & proſequitur medium, & prohibet, ac fugit extrema: ex. gr. gymnaſtica in ordine ad ſuum finem præcipit mediocrem cibum, & mediocre exercitium, ac prohibet extrema, hoc eſt ne comedatur plus, aut minus æquo: ſutoria præcipit calceum mediocrem, ac pedi proportionatum, prohibet, ac vitat calceum pede majorem, aut minorem, idemque dic de cæteris artibus: perfectio autem operis artificioſi conſiſtit in hoc, ut attingat medium, ac proinde neque excedat, neque deficiat, ideoque ad laudanda opificia dicimus, quod nihil poteſt ipſi addi, neque demi; ſed virtus eſt exactior, ac præſtantior omni arte, ſicut etiam natura præſtantior eſt arte; ergo à fortiori virtus moralis

est conjectatrix medii, & eligit mediocritatem, in qua consistit bonitas, & perfectio, vitat autem excessus, ac defectus; sed virtus moralis versatur circa actiones, atque affectus, seu passiones, tanquam circa propriam materiam, in actionibus autem, atque affectibus dari potest nimium, parum, & mediocre, ergo virtus eligit mediocre in actionibus, atque affectibus, vitat autem nimium, & parum. Probatur, & explicatur assumptum: potest enim contingere, ut quis irascatur magis, aut minus, quam oportet, vel quod mediocriter irascatur, & prout oportet; ut magis, aut minus timeat, quam oportet, vel quod timeat mediocriter, & prout oportet; ut confidat, aversetur, delectetur, aut tristetur magis, aut minus, quam oportet, vel prout oportet; potest demum contingere, ut quis irascatur, (idemque dic proportionaliter de aliis affectibus) quando non oportet, vel quibus non oportet, vel cujus gratia non oportet, vel modo, quo non oportet &c. ergo virtus in his omnibus eligit medium, & optimum, quod consistit in hoc, ut neque excedamus, neque deficiamus, sed omnia faciamus prout oportet. In actionibus etiam potest dari excessus, ac defectus, eo pacto, quo potest quis nimium, vel parum comedere, nimium vel parum punire peccantem &c. ergo virtus eligit medium in actionibus, & affectibus, seu passionibus, in quo medio consistit bonitas moralis, adeoque virtus est quædam mediocritas, in quantum acccipit, atque eligit medium.

7 Iam hoc ipsum, quod nimirum virtus eligit medium, potest etiam probari ex differentia boni, & mali. Malum à Pythagoricis reducitur ad infinitum, bonum ad finitum, quia peccare possumus pluribus, imo infinitis modis, bonum autem facere possumus uno modo, eo pacto, quo multis modis possumus jaciẽdo sagittam aberrare à signo, unico modo possumus signum attingere: ex quo oritur, ut sicut facile est aberrare à signo, difficillimum est signum attingere, sic facile sit peccare, difficillimum sit bene agere; sed multis modis possumus excedere, ac deficere, unico modo possumus attingere medium inter excessum, ac defectum; ergo merito excessus, ac defectus tribuuntur vitiis, at hoc, quod est medium, ac veluti signum attingere, tribuitur virtuti.

8 *Virtus igitur est habitus electivus in mediocritate quantum ad nos consistens, quæ quidem mediocritas ratione præfinita sit, atque ita, ut prudens præfiniret.*

9 *Mediocritas autem duorum vitiorum, alterius per excessum, alterius per defectum, atque eo etiam, quòd uitia alia deficiunt ab eo, quod fieri debet, alia exuperant, & in affectibus, & in actionibus, virtus vero medium, & invenit, & eligit. Quapropter substantia quidem, & ratione, quæ quid sit res exponit, mediocritas: quantum ad optimum autem spectat, & quod bene se habet, extremitas virtus est.*

8 Explicata differentia virtutis moralis, infert Aristoteles ejus definitionem. Virtus moralis est *habitus electivus in mediocritate quoad nos consistens, quæ quidem mediocritas ratione sit definita, atque ita ut prudens determinaret*, Hæc definitio explicat genus virtutis moralis, quod est habitus, & ejusdem differentiam. Et quia differentiæ habituum desumuntur ex actibus, ad quos principaliter ordinãtur, actus autem specificantur ab objectis, objecta proponuntur per aliquam regulam, ideo hæc definitio explicat actum, objectum, & regulam virtutis. Actus præcipuus virtutis est electio, ideoque dicitur, quod virtus est *habitus electivus*. Objectum electionis virtuosæ est medium quoad nos, ideoque additur, quod virtus est *habitus electivus in mediocritate consistens*. Regula proponens hoc medium est ratio, ideoque dicitur, quod hæc mediocritas *ratione est præfinita*. Ratio demum potest esse vel erronea, qualis est in imprudente, vel recta, qualis est in prudente, ideoque additur ul-

tima particula definitionis, quæ eſt *prout determinaverit ipſe prudens*.

9 Iam ex duobus capitibus virtus eſt mediocritas. Primo eſt mediocritas, quia conſtituitur inter duo vitia, quorum alterum peccat per defectum, alterum per exceſſum. Ex. gr. liberalitas dicitur mediocritas, quia eſt media inter prodigalitatem, quæ peccat per exceſſum, & avaritiam, quæ peccat per defectum. Secundo eſt mediocritas, quia invenit, & eligit in actibus, atque affectibus medium inter exceſſum, ac defectum, eo pacto, quo manſuetudo eligit medium inter hoc, quod eſt *nimis, vel parum iraſci*, liberalitas eligit medium inter hoc, quod eſt *nimis*, *vel parum dare*. At licet virtus ex ſua eſſentia ſit mediocritas, adhuc in aliqua ratione eſt extremum. Si enim conſiderentur iſta duo, quæ ſunt *bonum*, & *malum*, virtus non eſt in medio inter bonum, & malum, ſed eſt in altero extremo, hoc eſt in extremo boni.

10 *Neque tamen omnis actio, omniſque affectus mediocritatem admittit, Nonnulli enim ſunt affectus, qui ſtatim, vel ipſo nomine cum pravitate implicantur ut malevolentia, impudentia, & invidia, & item actiones, ut adulterium, furtum, homicidium. Omnia enim hæc, & hujuſcemodi ita appellantur, quia non exceſſus ipſorum, aut defectus, ſed ipſa mala ſunt, ut nullo modo poſſit quiſpiam in ipſis recte agere ſed peccare ſemper neceſſe ſit, neque bene, aut non bene ſe gerat, dum quatenus, & quando, & quomodo oportet, adulterium committit, ſed dum abſolute unumquodque horum facit, continuo peccet. Perinde igitur eſt, ac ſi quis injuſte, ignave, intemperanterque agendo ponendam eſſe mediocritatem, exceſſumque, & defectum cenſeat. Nam hoc modo exuperationis, & defectionis mediocritas, exupèrationis item exuperatio, & defectionis defectio inveniretur. Quemadmodum autem temperantiæ, & fortitudinis, nullus eſt exceſſus, aut defectus, proptèrea quòd medium ipſum extremum etiam quodammodo eſt, ita neque illorum mèdiocritas ulla, aut exceſſus, aut defectus eſſe poteſt, ſed utcunque agantur, peccatum eſt. Omninò enim neque exuperationis, aut defectionis mediocritas, neque mediocritatis exuperatio, aut defectio ulla eſt.*

10 Rurſus licet virtus eligat medium in actibus, atque affectibus, adhuc cum nõ omnes actus, & affectus ſint capaces mediocritatis, non eligit medium inter omnes actus, & affectus. Ratio eſt, quia virtus eatenus eligit medium, in quantum eligit, ut actus, & affectus fiant prout oportet ſine exceſſu, ac defectu; ſed aliqui ſunt affectus, & actus, qui quocunque modo fiãt, ſunt mali, adeoque qui non poſſunt fieri ut oportet, cum oporteat, ut nullo modo fiãt; ergo virtus in his non eligit medium. Minor probatur, & explicatur: malevolentia enim, impudentia, & invidentia ſunt affectus mali, & quos nullo modo fieri oportet: adulterium, furtum, homicidium &c. ſunt actiones malæ, & quas nullo modo fieri oportet; ergo virtus circa hæc non eligit medium, Cum enim nunquam adulterium debeat fieri, virtus omnino fugit adulterium, non autem eligit adulterari, ut oportet. Confirmatur primo, quia cum injuſtitia, timiditas, luxuria &c. ſint defectus, & exuperantiæ ab eo, quod oportet, idem eſt dicere, quod inter hæc detur medium, & extrema, ac quod extremitas poſſit eſſe ſimpliciter media, vel quod ipſe defectus poſſit deficere, ipſe exceſſus poſſit excedere. Confirmatur ſecundo ex oppoſito. Sicut enim fortitudo, quia ipſa eſt medium, non poteſt excedere, neque deficere, idemque dic de aliis, ſic quædam, quia ipſa ſunt extrema, non poſſunt habere rationem medii à virtute eligendi.

Explicatur magis in particulari, quo pacto ſingulæ virtutes ſint quædam mediocritates inter exceſſum, ac defectum. Cap. VII.

1 *AT vero non oportet, ſolum univerſaliter hæc dicere, ſed particularibus etiam accommodare. Quæ enim de actionibus ſiunt*

disputationes, si universaliter tractantur, communiores, si particulariter, veriores sunt. Circa particularia enim actiones versantur, quibus consentanea esse debent, quæ dicuntur. Sumenda igitur hæc ex descriptione sunt.

2 Circa timores quidem, & fiducias mèdiocritas fortitudo est. Eòrum vero, qui excedunt, ille qui in trepiditate excedit, vacat nomine: multa enim sunt, quæ nomen nòn habent: qui confidendo exuperat, audax est: at qui & in timendo exuperat, & in confidendo deficit, is est ignavus.

3 Circa voluptates vero, & ægritudines nòn omnes, sed corporales, atque èas maxime, quæ in tactu existunt, circa ægritudines autem minus, mèdiocritas temperantia est, excessus intemperantia. At quia non admodum inveniri consueverunt, qui in voluptatibus deficiant, idcirco neque nòmen aliquod hujuscemodi homines adepti sunt, sed stupidi appellentur.

1 NOn satis est tradere doctrinam moralem in universali, sed oportet illam applicare particularibus. Ratio est, quia doctrina universalis est quidem communior, sed particularis est verior, tum quia doctrina universalis verificatur ratione particularium, tum quia doctrina universalis in materia morali non est vera semper, sed plerumque, cum versetur circa materiam contingentem, ideoque per doctrinam particularem debet applicari particularibus, in quibus verificatur. Confirmatur, quia actiones versantur circa singularia; ergo doctrina moralis, quæ traditur in ordine ad agendum, debet applicari particularibus, quia per hoc perfectius dirigit ad agendum. Cum igitur diximus in universali virtutem esse mediocritatem inter excessum, ac defectum, & esse electivam medii, debemus hoc ipsum magis in particulari explicare, descendendo ad singulas virtutes.

2 Primo: fortitudo est mediocritas quędam inter timores, & audacias; Vitium quod excedit in non timendo caret nomine, sed posset vocari nimia intimiditas, & qui eo vitio laborat, posset vocari nimis intimidus. Vitium, quod excedit in audendo, vocatur audacia, & qui eo vitio laborat, vocatur audax. Vitium, quod excedit in timore, deficit in audacia, vocatur timiditas, & qui eo vitio laborat, dicitur timidus.

3 Secundo: mediocritas circa voluptates communes belluis, quales sunt voluptates gustus, & venereorum, & consequenter inter tristitias resultantes ex privatione talium voluptatum, vocatur temperantia; excessus vocatur intemperantia; defectus, per quem quis prosequitur tales voluptates minus, quam oportet, est innominatus, quia raro solet dari, sed posset vocari stupiditas, seu insensibilitas.

4 Circa dationem, acceptionemque pecuniarum mediocritas est liberalitas, excessus, & defectus prodigalitas, & illiberalitas, seu auaritia, in quibus contrario modo excedunt, & deficiunt homines. Prodigus enim in largiendo excedit, in accipiendo deficit, avarus contra excedit in accipiendo, in dando deficit, Ac de his quidem nunc figura quadam, ac summatim dicimus, hac ipsa brevitate contenti: postea accuratius de iisdem pertractabimus, ac definiemus.

9 Iam circa pecunias aliæ quoque sunt dispositiones, è quibus mediocritas magnificentia est. Nam magnificus à liberali eo differt, quòd ille circa parua, hic circa magna uersatur. Excessus est decori imperitia, seu indecorum, & ineptitudo operaria: defectus parvificentia: quæ vitia differunt etiam ipsa ab iis, quæ circa liberalitatem sunt. Quomodo vero differant, posterius dicetur.

4 Tertio mediocritas in datione, & acceptione modicarum pecuniarum, & aliorum, quæ pecuniis æstimantur, vocatur liberalitas: extremorum alterum vocatur prodigalitas, alterum avaritia. Prodigus autem, & avarus deficiunt, atque excedunt contrario modo. Prodigus enim excedit in dando, deficit in accipiendo: avarus deficit in dando, excedit in accipiendo.

5 Quarto sicut liberalitas est mediocritas circa modicos sumptus, sic datur alia quædam virtus, quæ est mediocritas

circa

circa ſumptus magnos, & vocatur magnificentia. Defectus poteſt vocari parvificentia: exceſſus poteſt vocari diſſipatio, & effuſio. Differentia inter magnificentiam, & liberalitatem, & jam eſt inſinuata, & magis explicabitur lib. 4.

6 At vero circa honorem, & ignominiam mediocritas eſt magnanimitas, exceſſus inflatio, quæ dicitur, defectus puſillanimitas.

7 Sicut autem magnificentiæ liberalitatem correſpondere diximus, ut in eo ab illa differret, quòd circa parva verſatur, ita magnanimitati, quæ in magno honore verſatur, alia quædam virtus correſpondet, cujus circa parva officium eſt. Fit enim, ut ſicut oportet, honor appetatur, & magis etiam vel minus, quam oportet. Vnde, qui in appetitione hac excedit, ambitioſus, qui deficit, inambitioſus dicitur. medius nomine vacat. Diſpoſitiones quoque ipſæ innominatæ ſunt, ambitioſi tantum excepta, quæ ambitioſitas dicitur. Hincque evenit, ut extremi de media ſede decertent. Et nos quoque medium interdum ambitioſum, interdum inambitioſum vocitamus, & modo ambitioſum, modo inambitioſum laudamus, Qua de cauſa vero id fiat, in ſequentibus dicetur. Nunc autem de reliquis eo modo, quo cœpimus, pertractandum eſt.

8 Circa iram igitur exceſſus, & defectus, & mediocritas quoque eſt: ſed, cum nominibus ferè careant, medium manſuetum, mediocritatem manſuetudinem vocabimus. Ex extremis vero ille, qui excedit, iracundus ſit, & vitium iracundia: qui deficit, iræ vacuus, & defectus iræ vacuitas appelletur.

6 Quinto: mediocritas circa honóres magnos, & circa oppoſitas inhonorationes eſt magnanimitas; exceſſus poteſt vocari ventoſitas, ſeu fumoſitas; defectus puſillanimitas.

7 Sexto: ſicut liberalitas differt à magnificentia per hoc, quod liberalitas eſt mediocritas circa ſumptus modicos, magnificentia eſt mediocritas circa ſumptus magnos; ſic datur quędam virtus, quæ proportionaliter differt à magnanimitate per hoc, quod magnanimitas eſt mediocritas circa magnos honores, hæc eſt mediocritas circa modicos honores, puta circa honores ciuiles. Qui igitur excedit in appetitu honorum civilium, vocatur ambitioſus, vitium autem conſiſtens in tali exceſſu, vocatur ambitio: qui deficit, nomine caret, & vocari poteſt inambitioſus: mediocritas etiam nomine caret. Et quia extrema propter quamdam propinquitatem cum medio decertant de medio, ideo mediocritati tribuimus nomen utriuſque extremi, & aliquando illam vocamus laudabilem ambitionem, aliquando inambitionem.

8 Septimo: etiam circa iram datur mediocritas, & defectus, & exceſſus, quæ ſolent eſſe innominata. Mediocrem, hoc eſt eum, qui iraſcitur ſicut oportet, vocare poſſumus manſuetum, & mediocritatem manſuetudinem. Excedentem in ira dicimus iracundum, & vitium per exceſſum vocamus iracundiam. Deficiens nomine caret, ideoque poteſt dici nimis vacuus ira, & vitium poteſt dici vacuitas iræ.

9 Sunt autem etiam aliæ tres mediocritates, quæ ſimilitudinem quandam inter ſe habent, ſed tamen differunt. Cum enim circa ſermonum, actionumque communionem omnes verſentur, in eo ſunt diſſimiles, quod una circa verum, quod in ipſis eſt, aliæ circa jucundum negocium ſuum habent: quod quidem jucundum duplex, alterum in joco, alterum in omnibus vitæ commerciis conſiſtit. Dicendum igitur de his quoque eſt, ut magis in omnibus mediocritatem eſſe laudabilem perſpiciamus, extrema vero neque recta, neque laudabilia, ſed vituperatione digna haberi. Et his vero pleraque nomine etiam ipſa vacant. Sed tentandum tamen ſicut in cæteris, nomina quoque his invenire, quo & dilucidior fiat, & facilius intelligi oratio poſſit.

10 Circa verum igitur, qui mediocris eſt, verax, mediocritas ipſa veritas, ſeu veritas nuncupetur. Fictio vero, ſi in majus quid, quam re vera ſit, tendit arrogantia, & qui eam habet arrogans: ſi in minus, diſſimulatio, quique ea eſt præditus, diſſimulator appelletur.

11 Circa jucundum vero, ſi eſt in joco, mediocris, facetus, & diſpoſitio ipſa facetudo eſt: exceſſus ſcurrilitas, & qui ea eſt præditus, ſcurra: qui autem deficit, ruſticus quidam, & ruſticitas ipſe habitus dicitur.

12 *Si est in cæteris vitæ commerciis, qui sicut debet jucundus est, amicus, & mediocritas amicitia: qui excedit, si nullius rei causa, obsequiosus, si ob utilitatem aliquam suam id facit, adulator: at qui deficit, in omnibusque injucunde se gerit, litigiosus quidam, & morosus appellatur.*

9 Sequuntur aliæ tres mediocritates, quæ licet habeant aliquam similitudinem inter se, adhuc differunt ad invicem. Conveniunt in hoc, quod versantur circa communionem mutuam per verba, & facta: differunt autem in hoc, quod prima versatur circa veritatem in verbis, & factis; secunda, & tertia circa jucunditatem, ac delectabilitatem quamdam in iisdem: secunda quidem circa jucunditatem in jocosis, ac ludicris, tertia circa jucunditatem in seriis. De his igitur agendum, ut ostendamus mediocritates esse laudabiles, excessus, ac defectus esse vituperabiles. Et quia tum mediocritates, tum excessus, tum defectus solent carere nomine, conandum est, ut ipsis nomina imponamus, ut doctrina evadat magis dilucida, & magis clara.

10 Octavo igitur qui circa verum est mediocris, ita ut neque exageret, neque imminuat, est verax; mediocritas est veracitas. Qui auget, ac dicit de se majora, vocari potest jactator, ac vitium augendi vocari potest jactantia. Qui imminuit, vocari potest dissimulator, vel ironicus, ac vitium imminuendi vocari potest dissimulatio, vel ironia.

11 Nono: qui est mediocris circa jucunditatem in jocis potest dici comis, urbanus, & facetus; mediocritas potest vocari comitas, urbanitas, atque eutrapelia: qui excedit dicitur scurra, ac vitium excessus vocatur scurrilitas: qui deficit dicitur rusticus, & agrestis, vitium verò per defectum potest vocari rusticitas.

12 Decimo: qui in seriis est jucundus mediocriter, hoc est prout oportet, dici potest affabilis, ac mediocritas est affabilitas: qui excedit, si nullius emolumenti gratia excedit, potest dici placidus, seu blandus: qui excedit gratia alicujus emolumenti, est adulator: qui verò deficit, & in cunctis est injucundus, potest vocari difficilis, & morosus.

13 *Sunt quoque in affectibus, & in iis, quæ circa affectus sunt, mediocritates quædam. Verecundia enim virtus quidem non est, sed laudatur tamen: simili modo verecundus. Nam & in his alius mediocris dicitur, alius excedens, alius deficiens. Atque excedens quidem quasi pavidus, qui in omnibus verecundatur: deficiens, qui nihil omnino veretur, impudens: mediocris verecundus appellatur.*

14 *Indignatio quoque invidiæ mediocritas est, & malevolentiæ, qui quidem habitus circa illam ægritudinem, & voluptatem versantur, quæ suscipitur ex iis, quæ aliis contingunt. Indignabundus enim dolore afficitur, cum aliquos prospera fortuna indigne uti videt: invidus vero hunc excedens ex omnibus dolorem percipit: at malevolus tantum à dolendo deficit, ut etiam gaudeat. Ac de his quidem alius erit differendi locus. De justitia quoque quia non simpliciter dicitur, postea distinguemus, ac de utraque quomodo mediocritates sint, explicabimus: de virtutibus item rationalibus simili modo.*

13 Undecimo non solum in virtutibus, sed etiam in quibusdam passionibus, & affectibus mediocritas est laudabilis, excessus, ac defectus sunt vituperabiles: ex. gr. verecundia non est propriè virtus, & tamen est quidam affectus laudabilis. Qui igitur excedit, & omnia verecundatur, est pavidus: qui deficit, & nihil verecundatur, est impudens: qui mediocriter verecundatur, hic solus est laudabilis, & est verecundus.

14 Duodecimo datur etiam alia passio, quæ versatur circa dolorem, & voluptatem, per quam gaudemus, aut dolemus de iis, quæ accidunt bonis, aut malis. Qui igitur excedit, ac dolet prosperitatibus omnium tum bonorum, tum malorum, est invidus, & affectus, à quo denominatur, est invidentia: qui deficit,

& non

& non solum non dolet de prosperitatibus malorum, sed etiam gaudet, est malevolus, & vitium, à quo denominatur est malevolentia: qui est medius, ac solum dolet de prosperitatibus malorum, non autem de prosperitatibus bonorum, est laudabilis, ac dicitur indignans, & affectus, à quo denominatur, est indignatio, seu nemesis. Sed hæc magis sunt explicanda alibi, hoc est lib. 2. Rhetoricorum. Ergo patet inductione virtutes particulares esse quasdam mediocritates. Superesset, ut hoc ipsum ostenderemus de justitia. Sed cum justitia dicatur multipliciter, inferius lib. 5. explicabimus, quot modis dicatur, & quo pacto secundum omnes modos, quibus dicitur, sit quædam mediocritas. De virtutibus etiam intellectualibus agendum est inferius, hoc est lib. 6.

De oppositione virtutum, ac vitiorum. Caput VIII.

1 *CVm tres autem dispositiones sint, duo scilicet vitia, per excessum unum, alterum per defectum, & virtus una, quæ mediocritas est, omnes omnibus quodammodo opponuntur. Extremæ enim, & mediæ, & inter se contrariæ sunt: media vero extremis, Nam quemadmodum æquale si minori, comparetur majus, si majori, minus evadit, ita quoque medii habitus, tam in affectibus, quam in actionibus, si ad defectus spectemus, excedunt, si ad excessus, deficiunt. Fortis enim respectu ignavi, audax, respectu audacis, contra ignavus videtur. Simili modo etiam temperans, si ad stupidum referatur, intemperans, si ad intemperantem stupidus. Item liberalis ad avarum comparatus, prodigus, ad prodigum, vero avarus. Vnde efficitur, ut extremi medium ad alterum uterque expellant, & fortem quidem timidus audacem, audax timidum vocet: atque in aliis simili modo.*

2 *Cum hæc igitur ita inter sese opposita sint, extremis major inter se, quam cum medio contrarietas est, quippe cùm longius à se mutuo, quàm à medio distent, quemadmodum magnum à parvo, & parvum à magno abest longius, quàm alterutrum ab eo, quod æquale est. Adde quòd nonnullis extremis cum medio esse similitudo quædam videtur, ut audaciæ cum fortitudine, & prodigalitati cum liberalitate: at extremis inter sese maxima est dissimilitudo. Quæ vero maxime à se mutuo distant, contraria esse definiuntur: quare fit, ut magis contraria ea sint, quæ magis distant.*

EXplicata essentia virtutis, ac vitii, agit Aristoteles de quadam proprietate virtutis, ac vitiorum, quæ est, ut ad invicem opponantur. Primo igitur ostendit, quod non solum virtus opponitur vitiis, sed etiam vitia extrema opponuntur inter se: secundo probat vitia extrema magis opponi ad invicem, quam virtutibus mediis: tertio ostendit, quod ex duobus vitiis extremis, unum solet magis opponi virtuti, quam alterum.

1 Quoad primum: tres sunt dispositiones, quibus potest homo disponi, quarum duæ sunt vitiosæ, altera per excessum, altera per defectum, tertia est laudabilis, & est virtus, quæ est quædam mediocritas. Omnes istæ tres dispositiones sunt invicem oppositæ. Nam dispositiones extremæ, quæ sunt vitiosæ, opponuntur tum inter se, tum cum dispositione media, quæ est virtus. Ex. gr. tres sunt dispositiones circa pecunias, prodigalitas, & avaritia, quæ sunt extrema vitiosa, & liberalitas, quę est media inter prodigalitatem, & avaritiam. Omnes istæ tres dispositiones sunt oppositæ. Nam prodigalitas, & avaritia opponuntur tum inter se, tum cum liberalitate. Quod prodigalitas, & avaritia, & universim vitia extrema opponantur invicem, est manifestum. Quæ enim inter se maximè distant, opponuntur; sed prodigalitas, & avaritia, timiditas, & audacia, & omnia vitia extrema maximè distant; ergo &c. Quod etiam liberalitas, quæ est media, opponatur tum prodigalitati, tum avaritiæ, & universim virtutes medię oppōnatur utrique vitio extremo, probatur, quia mediū, in quantum participat de utroque extremo, opponitur utrique extremo: ex. gr. æquale comparatum cum majori est minus, comparatum cum minori est majus,

ad eoque opponitur maiori, & minori; ergo proportionaliter actus virtutum, qui sunt medii, respectu excedentis deficiunt tum in affectibus, tum in actibus, respectu deficientis excedunt, ideoque opponuntur utrique extremo. Explicatur. Fortis si comparetur cum timido, videtur audax, si comparetur cum audaci videtur timidus: temperans comparatus cum insensibili, videtur intemperans, comparatus cum intemperante videtur insensibilis: liberalis comparatus cum auaro, videtur prodigus, comparatus cum prodigo videtur auarus; ergo vniuersim virtutes mediæ participant de vtroque extremo. Hinc oritur, vt vitiosi, qui sunt in altero extremo vitii, virtuosum, qui est in medio, propellant quodammodo ad oppositum extremum vitiosum. Audax enim dicit fortem esse timidum, timidus dicit fortem esse audacē &c.

2 Quoad secundum: licet vitia extrema opponantur tum inter se, tum cum virtute media, tamen magis opponuntur inter se, quam cum virtute media. Probatur primo, quia quæ magis distant, magis opponuntur, cum oppositio sit quædam distantia; sed extrema vitiosa magis distant inter se, quam à medio, eo pacto, quo magnum, & paruum magis distant inter se, quam ab æquali, quod est medium inter vtrumque: ex. gr. decem, & duo magis distant inter se, quam à sex, quæ sunt medium inter decem, & duo; ergo &c. Secundo illa magis opponuntur, quæ maiorem habent dissimilitudinem; sed vitia extrema maiorem habent dissimilitudinem inter se, quam cum medio: ex. gr. prodigalitas habet aliquam similitudinem cum liberalitate, nullam cum avaritia, adeoque dissimilior est avaritiæ, quam liberalitati; ergo &c.

3 Iam vero medio in nonnullis defectus, in nonnullis excessus magis opponitur: exempli gratia, fortitudini nequaquam audacia, quæ est excessus, sed ignavia, quæ est defectus, magis adversatur: temperantiæ item non stupiditas, quæ deficit, sed quæ excedit, intemperantia magis opposita est. Id vero duabus de caussis euenit. Vna est ex ipsa re. Nam quia propius est, & similius medio alterum extremum, idcirco non id, sed contrarium magis opponimus: ut quoniam similior esse fortitudini propiorque audacia uidetur, ignauia uero dissimilior, ignauiam fortitudini magis opponimus, quippe cum ea, quæ magis à medio distant, magis còntraria esse uideantur. Atque hæc una ex re ipsa causa est.

4 Altera ēst èx nobis ipsis. Ad quæ enim nos natura quodammodò magis sumus affecti, eà mèdio magis èsse còntraria uidentur. Verbi causa, ad uoluptates natura magis sumus affecti: idcirco ad intemperantiam sumus, quam ad modestiam pròcliuiores. Hæc igitur magis còntraria esse dicimus, ad quæ majus incrementum in nobis fit, ac propterèa intemperantia, quæ est excessus, temperantiæ magis contraria est.

3 Quoad tertium: duo vitia extrema non solent æquè opponi virtuti, quæ est media, sed aliquando virtuti magis opponitur vitium consistens in excessu, aliquando magis opponitur vitium consistens in defectu. Ex. gr. fortitudini magis opponitur timiditas, quæ consistit in excessu: è converso, temperantiæ magis opponitur intemperantia, quæ consistit in excessu, quam insensibilitas, quæ consistit in defectu. Quod vnum vitium extremum magis opponatur virtuti, quam aliud, potest accidere propter duas causas. Prima causa fundata in ipsa natura rei est, quia quod est propinquius, ac similius virtuti, minus opponitur virtuti; sed aliquando unum extremum est propinquius, ac similius medio virtutis, quam alterum extremum; ergo &c. Probatur minor: audacia enim videtur similior, ac propinquior fortitudini, quam timiditas; ergo timiditas magis opponitur fortitudini, quam audacia.

4 Secunda causa fundata in nobis ipsis, ac in nostris inclinationibus est: illa vitia sunt magis contraria virtuti, cum quibus magis est per virtutem pugnandum, sed magis est pugnandum cum vitiis, ad quæ naturaliter magis inclinamur, quæ-

que

quæ proinde sunt magis apta in nobis crescere, nisi per virtutem resistamus; ergo illa vitia sunt magis contraria virtuti, ad quæ naturaliter magis inclinamur; & quia magis inclinamur ad prosequendas voluptates gustus, & tactus plus quam oportet, quam ad eas prosequendas, minus quam oportet, ideò intemperantia, quæ peccat per excessum, est magis contraria temperantiæ, quam insensibilitas, quæ peccat per defectum.

De difficultate, & modo acquirendi virtutem. Cap. IX. & ultimum.

1 *Virtutem igitur moralem mediocritatem esse, atque id quomodo, mediocritatemque esse duorum vitiorum, quorum alterum per excessum, alterum per defectum sit, necnon ejusmodi eam esse, propterea quòd medii conjectrix est, quod in affectibus actionibusque existit, satis dictum est. Idcirco probum esse etiam difficile est, quippe cum in unaquaque re medium invenire sit difficile: ut circuli medium deprehendere non cujuslibet, sed scientis solummodo est: sic quoque & irasci, & dare pecuniam, & sumptus facere cujuslibet est, & facile: at cui, & quantum, & quando, & cujus causa, & quomodo oporteat, eadem hæc facere, non cujuslibet, neque facile est: siquidem recte facere, & rarum est, & laudabile, quemadmodum etiam honestum.*

2 *Quocirca oportet eum, qui medium conjectare vult, primum à magis contrario recedere, quemadmodum etiam Calypso ita monebat.*

Sic procul à fumo, atque undis cohibere carinam.

Sis memor.

Ex extremis enim alterum magis, alterum minus peccabile est. Quoniam igitur medium assequi ita exquisitè difficile est secunda, vt inquiunt, navigatione, minima ex malis sumenda sunt. Id autem erit eo maximè modo, quo diximus.

3 *Spectandum verò est, ad quæ nos procliviores simus, quippe cum alii ad alia natura propensi sint, id quod ex voluptate, & dolore, qui nobis evenit, facile perspiciemus, atque in contrarium nos ipsos abstrahendum. Nam si procul à peccando nos ipsos removerimus, ad medium deueniemus, id quod qui ligna distorta dirigunt, facere consueverunt.*

1 Quia philosophia moralis est practica, & ordinatur ad hoc, ut boni efficiamur, non sufficit explicare, quid sit virtus, sed ulterius est explicandum, quo pacto possit acquiri. Ut hoc explicemus, præmittendum est difficilem esse virtutis acquisitionem. Ex dictis enim cap.7. virtus est quædam mediocritas inter duo vitia, quorum alterum peccat per excessum, alterum per defectum, & est talis mediocritas, quia quærit, atque eligit medium in passionibus, & actionibus; sed difficile est medium invenire, atque eligere; ergo difficile est evadere virtute præditum. Probatur minor: in unaquaque enim re medium invenire, ac sumere est difficile: ex. gr. difficile est invenire, ac sumere mediū, seu centrum circuli, & proprium est Geometræ: Proportionaliter, irasci, expendere pecuniam &c. facilè est: at irasci, & dare pecuniam cui oportet, quantum, & quomodo oportet, & cujus gratia oportet, est difficile, & hoc ipsum est medium, & rectum, quod est perrarum, & laudabile, atque honestum; sed ad hoc tendit virtus; ergo virtus est difficilis.

2 Quia igitur difficile est medium virtutis attingere, & invenire, tradenda sunt aliqua præcepta ad hoc medium attingendum, atque inveniendum. Primum ergo præceptum desumptum ex ipsa natura rei est: ut quis perveniat ad medium virtutis, debet præcipuo studio recedere ab eo extremo, quod est magis contrarium virtuti. Ex. gr. quia timiditas, quæ peccat per defectum, magis est contraria fortitudini, quam audacia, ideo ut quis evadat fortis, debet præcipuo studio recedere à timiditate, quia sic propinquior fiet virtuti. Idcirco Calypso apud Homerum admonebat Ulyssem, ut longissimè recederet à fumo, & unda Charybdis, ubi imminebat naufragium. Ratio est, quia qui non potest navigando vitare omnia pericula, quod primo intendunt navigātes, debet saltem navigan-

vigando procurare, ut minima ſubeat pericula; ergo qui non poteſt in navigatione hujus vitæ vitare omnia vitia, debet ſaltem longiſſimè recedere à vitiis majoribus, ac magis oppoſitis virtuti.

3 Secundum præceptum deſumptum ex natura noſtra eſt: unuſquiſque debet conari, ut maximè recedat à vitio, ad quod naturaliter magis inclinatur. Ex. gr. qui naturaliter eſt timidus, debet potius accedere ad extremum audaciæ. Ratio eſt, quia hoc pacto facilè obtinebimus mediũ virtutis. Explicatur exemplo. Sicut enim ut virgam diſtortam dirigamus, flectimus illam in partem contrariam, ut ſic reducatur ad medium rectitudinis, ſic qui naturaliter eſt pronus ad unum extremum, debet flecti ad aliud extremum: ſic enim facile obtinebit medium virtutis.

4 In omnibus autem à jucunditate, & voluptate maximè cavendum eſt. Non enim de ipſa incorrupti judicamus. Quod ergo Trojanorum proceres erga Helenam fecerunt, id nobis quoque erga voluptatem faciendum eſt, in omnibuſque voce illorum erga ipſam utendum. Si enim ita à nobis, ipſam dimiſerimus, minus peccabimus. Hæc igitur facientes, ut ſummatim dicam, maximè medium aſſequi poterimus.

5 Quanquam id fortaſſe difficile admodum eſt, & præcipue in particularibus, ac ſingulis. Non enim facile definire poſſumus, quomodo, & quibus, & ob quæ, & quatenus iraſcendum ſit. Nos nanque interdum eos, qui deficiunt, laudamus, & manſuetos vocamus, interdum qui exaſperantur, inſenſique ſunt, viriles appellamus. Qui verò parum à recte agendo, ſive ad majus, ſive ad minus declinat, non vituperatur, ſed qui multum excedit. Is enim minimè latet. Quouſque autem, & quatenus reprehendendus aliquis ſit, definiri ratione non facilè poteſt. Non enim ſtatui diverſum quippiam à ſenſibilibus debet. Talia verò in particularibus conſtituta ſunt, & in ſenſu judicium eſt. Hoc itaque tantum id declarat, medium habitum in omnibus eſſe laudabilem, oportereque modo ad exceſſum, modo ad defectum declinare. Ità enim facillimè fiet, ut medium, rectumque ipſum aſſequamur.

4 Tertium præceptum eſt: quia communiter ſumus proni ad voluptatem, ideò debemus longiſſimè à voluptate recedere, quandoquidem difficile eſt incorruptè de voluptate judicare. Sicut igitur ſeniores Trojanorum ſemper dicebant Helenam eſſe dimittendam, ſic nos debemus voluptatem dimittere. Minus enim peccabimus, & medium virtutis inveniemus, atq; obtinebimus.

5 Iam non ſolum difficile eſt medium per rationem inventum attingere, ſed etiam difficile eſt medium per rationem invenire: ex. gr. difficile eſt ſtatuere, quomodo, quibus, propter quas cauſas, & quanto tempore ſit iraſcendum. Ex hac difficultate oritur, ut aliquando laudemus eos, qui deficiunt, eoſque manſuetos vocemus, aliquando laudemus eos, qui excedunt, eoſque appellemus viriles. Verum non ſolent vituperari qui parum recedunt à medio, quia latet parvus receſſus, ſed illi ſoli vituperantur, qui multum recedunt. Conandum eſt igitur, ut ſaltem minimum à medio recedamus. Verum difficile eſt in particulari determinare, quanta debeat eſſe declinatio à medio, ut ſit vituperabilis. Ratio eſt, quia de ſingularibus ſenſibilibus difficile eſt judicare, niſi per ſenſum; ſed hoc judicium eſt de aliquo ſingulari, cum actiones verſentur circa ſingularia; ergo hoc judicium relinquendum eſt prudentiæ, quæ eſt quidam veluti ſenſus circa actiones ſingulares. Illud eſt manifeſtum, quod cum medium ſit laudabile, ut illud attingamus, debemus modo ad exceſſum, modo ad defectum declinare: ſic enim medium ipſum facilius attingemus. Et per hæc Ariſtoteles concludit lib. 2. Ethicorum.

ARISTOTELIS ETHICORVM LIBER TERTIVS.

SYNOPSIS LIBRI.

1 QVIA ex definitione virtutis tradita lib. 2. cap. 6. virtus est habitus electivus in mediocritate consistens, Aristoteles postquam in ultima parte libri secundi, discurrendo per singulas virtutes explicavit, qualis mediocritas sit virtus, prima parte lib. 3. per quinque capita explicat, quo pacto sit habitus electiuus, & quid sit electio. Et quia electioest actus volũtarius, supponẽs actum, qui dicitur voluntas, seu intentio finis, & eligens ea, quæ sunt in nostra potestate, ex præcedenti deliberatione, & consultatione, ideo ut hæc ordinatim explicet, cap. 1. agit de involuntario, & de voluntario illi opposito; cap. 2. agit de electione. Et quia electio supponit consultationem, & intentionem finis, cap. 3. agit de consultatione, & consultabili; cap. 4. agit de voluntate, seu intentione finis. Demum quia electio est eorum, quæ sunt in nostra potestate, cap. 5. agit de iis, quæ sunt in nostra potestate, & ostendit virtutes, ac vitia esse in nostra potestate, & per hæc concludit tractatum de virtute in communi.

2 In secunda parte libri incipit agere de virtutibus in particulari, ac cap. 6. 7. 8. & 9. agit de fortitudine, ac de vitiis oppositis: cap. 10. 11. & 12. agit de temperantia, & intemperantia, & concludit librum tertium.

De involuntario ex violentia. Caput I. Articulus I.

1 *CVm virtus circa affectus, actionesquè versetur, cumque in spontaneis laudes, & vituperationes, in invitis venia, interdum etiam misericordia existat, necessarium fortasse est iis, qui de virtute considerant, spontaneum, & invitum definire, id quod etiam iis, qui leges sanciunt, ad præmia, pœnasque instituendas minimè inutile est.*

2 *Videntur vero invita ea esse, quæ, aut vi, aut ignoratione efficiuntur.*

1 EX dictis virtus, ac vitium versantur circa actiones, vel passiones, & virtus quidem facit, ut laudabiliter operemur, vitium autem, ut operemur vituperabiliter; sed propter ea solum simpliciter meremur laudem, ac vituperationem, quæ voluntariè, ac spontè agimus, propter ea autem, quæ agimus involuntariè, atque invitè potius meremur veniam, vel misericordiam; ergo ut magis explicemus, quales sint operationes virtutum, ac vitiorum, adeoque quales sint virtutes, & qualia vitia, debemus agere de voluntariis, atque involuntariis. Confirmatur, quia præsens tractatio ordinatur etiam ad politicam, cuius est præmia, pænasque decernere, sed ad pænas, & præmia decernenda considerandum est, an actiones sint voluntariæ, vel involuntariæ; ergo debet agi de voluntario, & involuntario: & quia ad involuntarium sufficit defectus unius ex iis, quæ requiruntur ad voluntarium, adeoque procedit ex prin-

cipio

cipio ſimpliciori, ideo prius eſt agendum de involuntario.

2 Involuntaria videntur eſſe quæ fiunt propter violentiam, vel propter ignorantiam. Ratio eſt, quia voluntarium eſt, quod fit ex voluntate, quæ præſupponit cognitionem: nihil enim volitum quin præcognitum; ergo ad voluntarium requiritur, ut procedat ex appetitu, & ex cognitione; ergo ad involuntarium ſufficit, ut vel ſit contra appetitum, adeoque violentum, vel non ſit ex cognitione; ergo duplex eſt involuntarium, alterum ex violentia, alterum ex ignorantia. Prius ergo agendum eſt de involuntario ex violentia: ſecundo de involuntario ex ignorantia.

Ut igitur Ariſtoteles agat de involuntario ex violentia, primo explicat, quid ſit involuntarium, & violentum ſimpliciter, ac ſecundum quid: ſecundo exponit, qualiter operationibus ſecundum quid involuntariis debeatur laus, vel vituperatio: tertio reiicit errorem aliquorum, qui dixerunt nos violenter agere quæcunque contra rationem agimus ex concupiſcentia voluptatis, vel alterius boni exterioris.

3 Id autem eſt violentum, cujus principium extrinſecus ejuſmodi eſt, ut ei neque qui agit, neque qui patitur, quippiam conferat, quemadmodum ſi ventus aliquo, aut homines, qui poteſtatem habeant, nos detulerint.

4 Quæcunque autem timore majorum malorum, vel ob honeſtum aliquod aguntur, ut ſi tyrannus aliquibus, quorum parentes, ac liberos in poteſtate haberet, turpe aliquid agere juberet, quique id agerent, ſalvi eſſent, qui non agerent, perirent, utrum ſpontanea ſint, an invita, controverſum eſt. Tale quid etiam in jacturis contingit, quæ in tempeſtatibus fieri conſueverunt. Nemo enim ſponte abſolute ſua abiicit, ſed ob ſalutem tum ſuam, tum aliorum, omnes, modo mentis compotes ſint, facere id videntur.

5 Mixtæ igitur huiuſmodi actiones cum ſint, ſpontaneis tamen magis ſunt ſimiles, quippe cum eligendæ ſint tunc, cum aguntur, finis verò actionis in occaſione ſit. Et ſpontaneum igitur, & invitum, quando id agit quiſque, dicendum eſt. Agit autem ſponte. Principium enim movendi inſtrumentarias partes in huiuſcemodi actionibus in ipſo eſt. At quorum principium in ipſo eſt, ea agere, vel non agere in ipſo quoque eſt ſitum. Spontanea igitur huiuſcemodi ſunt, ſimpliciter verò invita, quippe cum tale quippiam per ſe eligat nemo.

3 Quoad primum: violentum, ſeu inuoluntarium ex violentia, eſt, *cujus principium eſt extra, ita ut ad nihil conferat is, qui agit, aut patitur*: Ex. gr. ſi quis à vento, vel ab hominibus feratur in aliquem locum, ita ut ipſe per ſuum appetitum non concurrat, ſed potius repugnet delationi, talis delatio eſt violenta, & involuntaria ſimpliciter.

4 Ex hac definitione involuntarii, & violenti oritur quæſtio, utrum ea, quæ facimus ex metu ad vitandum majus malum, vel ad conſequendum majus bonum, faciamus voluntariè, vel involuntariè: ex. gr. ſi tyrannus habens filios in poteſtate imperet parenti, ut faciat aliquid turpe, & minetur ſe filios occiſurum, niſi pareat, ſi autem pareat, filios incolumes conſervaturum, quæritur, utrum parens faciat illud turpe voluntariè, vel involūtariè? Rurſus quæritur, utrum cum navigantes tempore tempeſtatis, ad naufragium vitandum proiiciunt merces in mare, proiiciant ſponte, & voluntariè, an involuntariè, & invitè? Ex una enim partem videntur involuntariè proiicere, quia nemo ſua ſponte vult proiicere merces. Ex alia parte videntur voluntariè proiicere, quia omnes ſanæ mentis volunt proiicere merces pro circunſtantia imminentis naufragii.

5 Reſpondet Ariſtoteles tales actiones eſſe mixtas ex voluntariis, & inuoluntariis, magis tamen eſſe voluntarias, quam inuoluntarias. Ratio, cur ſint voluntariæ eſt, quia cum quis proiicit merces, ſponte proiicit, & uult proiicere; ſed actio denominatur à uoluntate, quam homo habet

bet hic, & nunc; ergo tales actiones sunt voluntariæ. Confirmatur, quia voluntarium est, *cuius principium est in ipso agente, ita ut agens agat, quia vult*; sed principium projectionis est in ipso projiciente, ita ut projiciens moveat manus, & alia instrumenta projiciendi, quia vult; ergo talis projecto est voluntaria. Quia tamen nemo vult tales actiones secundum se consideratas, & abstrahendo à circunstantiis, ex. gr. nemo vult projectionem mercium secundum se consideratam, ideo talis projecto est etiam aliqualiter involuntaria, adeoque potest dici voluntaria simpliciter, & involuntaria *secundum quid*.

6 Ob actiones autem hujuscemòdi interdum etiam laudantur homines, cum pro magnis, & honestis rebus turpe aliquid, aut molestum sustinuerint, si verò e còntrario, vituperantur. Nam turpissima sustinere nullius honestæ, aut mediocris rei causa, malum est. Ob nonnulla vero laus quidem minime, sed venia exhibetur, cum ea, quæ non debet, agit quispiam ob ejusmodi, quæ & humanam naturam excedunt, & à nullo sustinerentur. Quædam autem fortasse sunt ad quæ perpetranda nemo cogi, compellive potest, sed potius extrema quæque pati ac mori convenit. Etenim ridicula ea sunt, quæ Euripideum Alcmæonem ad matrèm interficiendam compulerunt

7 Sed difficile interdum est judicare, quale pro quali eligendum, ac quid pro quo sustinendum sit: difficilius etiam in iis, quæ decreverimus, persistere. Vt plurimum enim quæ expectantur molesta, quæ vero cogunt, turpia sunt. Vnde & laudes, & vituperia iis contingere consueverunt, qui vel fuerunt, vel non fuerunt coacti.

8 Qualia igitur esse violenta dicenda sunt. An simpliciter cum & causa extrinsecus fuerit, & qui agit, nihil contulerit? Quæ vero licet per se invita sint, nunc tamen, & pro his eligenda fuerint, principiumque in agente habuerint, ea per se invita, nunc autem & pro his spontanea sunt? Imò sunt spontaneis similia. Actiones enim circa particularia fiunt. Hæc autem spontanea sunt, Quoniam igitur differentiæ multæ in particularibus existunt, qualia pro qualibus eligenda sunt, definiri non facile potest.

6 Quoad secundum: qui ex metu, adeoque involuntariè secundum quid faciunt, vel patiuntur aliquid molestum, vel turpe, non quidem turpitudine peccati, sed turpitudine ignominiæ, aliquando sunt laudabiles, aliquando vituperabiles, aliquando neque merentur laudem, neque vituperationem, sed solam veniam. Quando quis patitur aliquid molestum, vel ignominiosum propter aliquod magnum bonum, puta propter bonum virtutis, tunc est laudabilis. Quando patitur aliquid ignominiosum propter aliquod paruum bonum, puta ne amittat exiguam pecuniam, tum est vituperabilis. Est enim contra rationem pati majus malum ignominiæ ad vitandum minus malum amissionis pecuniæ. At quando quis facit aliquid, quod non oporteret facere, sed non est grave peccatum, ad vitanda magna mala, quæ videntur superare naturam humanam, ideoque à nemine perferrentur, tum non est dignus laude, sed venia. At quædam sunt ita turpia, ut qui illa facit ex quacunque causa, adhuc non sit dignus venia. Debuisset enim potius tormenta quælibet subire, ac mortem ipsam pati, quam tam nefanda perpetrare. Ideo ridiculæ videntur excusationes, quibus Alcmæon apud Euripidem se excusat, quod Matrem occidisset. Debuisset enim potius quæcunque perferre, quam Matrem occidere.

7 Verum cũ aliquando debeamus quædam ignominiosè sustinere ad vitanda aliqua mala, aliquando non, difficile est determinare, quæ, & ad quæ vitanda, sint sustinenda; adhuc autẽ est difficilius, postquam quis cognoverit, permanere in proposito. Cum enim quis compellitur ad turpia ex timore molestorum, difficile est timori non cedere, ideoque qui cedunt, vituperantur, qui non cedunt, laudantur.

8 Epilogat deinde Aristotels dicta. Quæsitum est, quæ sint violenta? Responsum est violenta simpliciter esse ea, *quorum causa est extra, ita ut ipse agens nihil omninò conferat*. Dictum est etiam, quod quæ quis facit, ita ut ipse nolit ea secundum se, sed velit in his circunstantiis, sunt involũtaria secundum se, at sunt hic, & nunc volunta.

luntaria, adeoque sunt magis voluntaria, quam involuntaria, quia actiones sunt singulares, & fiunt in circunstantiis singularibus; sed tales actiones in circunstantiis singularibus sunt volitę; ergo sunt voluntariæ. Dictum est difficile esse generatim explicare, quænam, & pro quibus sint facienda, vel non facienda, cum actiones singulares possint habere innumeras differentias, propter quas aliquando sint faciendæ, aliquando non sint faciendæ.

9 *Quòd si quispiam, & jucunda, & molesta esse violenta idcirco dixerit, quod extrinsecus sint, & nos cogant:* * 10 *is efficiet, ut èa ratione omnia sibi esse violenta unusquisque putet, quippe cum horum causa omnia omnes agant,* * 11 *alii violenter, & inviti, ob molestum, alii ob jucundum cum voluptate.* * 12 *Sed ridiculum fanè est in externa potius causam referre, quàm in seipsum, quod hujuscemodi rebus facile capiatur,* * 13 *& honesta sibi, turpia jucundis ascribere.*

14 *Videtur autem uiolentum id esse, cujus principium extrinsecus est, nihilque ad id confert ille, qui cogitur.*

9 Quoad tertium: quia homo videtur esse id, quod est secundum rationem, ideo quidam dixerunt hominem ea solum per se, ac voluntariè agere, quæ agit ex præscripto rationis, violenter verò agere, quæ agit contrà præscriptum rationis, ex concupiscentia delectationis, vel ex cupiditate alicujus boni exterioris, ita ut ad illa agenda compellatur à voluptate, vel alio bono externo, quæ idcirco dixerunt esse violenta effectivè, quia cum sint bona homini extrinseca, cogunt hominem ad operandum contrà rationem.

10 Impugnat Aristoteles hunc errorem quinque rationibus. Prima ratio est: sequitur, quod omnia agamus violenter: siquidem omnes omnia agimus propter voluptatem, vel propter aliud simile bonum; ergo &c.

11 Secunda ratio est: qui operantur violenter, & invitè, operantur cum tristitia; qui operantur volentes, & sponte, operantur cum delectatione; sed qui operantur propter aliquid jucundum, operantur cum delectatione; ergo qui operantur propter aliquid jucundum, non operantur violenter.

12 Tertia ratio est: ridiculum est, ut cum quis peccat, incuset extrinseca bona, quæ se trahunt ad peccandum, non autem se ipsum, qui sinit se trahi ad peccandum à talibus bonis extrinsecis; ergo &c.

13 Quarta ratio est: sicut cum quis honestè agit, trahitur à bono honesto, sic cum peccat, trahitur à bono jucundo; sed cum quis honestè agit voluntariè agit, & non violenter agitur ab honesto; ergo cum peccat, voluntariè agit, & non violenter agitur à jucundo; ergo ridiculum est, ut homo tribuat actiones honestas sibi ipsi, actiones autem turpes tribuat objectis, quasi ab iis violenter agatur.

14 Quinta demum, & ultima ratio desumitur ex definitione violenti tradita n. 3. Violentum enim est, *cujus principium est extra, nihil omnino conferente eo, cui vis infertur*; sed quando quis agit propter voluptatem &c. confert vim, siquidem vult operari; ergo non operatur violenter, sed voluntariè.

De involuntario ex ignorantia. Cap. I. Articul. II.

15 *AT quod ob ignorationem fit, non spontaneum quidem omne est, sed invitum id est, quod vel dolorem, vel pœnitentiam affert. Qui enim cum ex ignorantione quippiam egerit, factum minime ægre fert, is sanè neque sponte egit id, quod ignoravit, neque invitus, cum non doleat. Ex iis igitur, qui ex ignoratione agunt, quem facti pœnitet, fecisse invitus videtur, quem non pœnitet, quia tamen diversus est, non sponte egisse dicatur. Nam quia differt melius est, ut nomen quoque proprium habeat.*

16 *Diversum quoque est, ex ignoratione, & ignorantem agere. Qui enim vel ebrius est, vel iratus, non videtur ex ignoratione agere, sed ob aliud quippiam ex iis, quæ dicta sunt, quippe cum non sciens, sed ignorans agat. Vnusquisque igitur pravus quid agendum, à quibusque abstinendum sit, ignorat, obque hujuscemodi errorem injusti, & omnino mali homines efficiuntur.*

17 *Invitus igitur dici debet, non si quis ignorat id, quod conducit. Non enim ignoratio, quæ in electione consistit, inviti est causa, sed pravitatis: neque ea, quæ est universalis, quippe cum ob eam homines vituperantur, sed ea quæ circa particularia versatur, in quibus, & circa quæ actio existit. In his enim, & misericordia, & venia locum habet. Nam qui horum aliquid ignorat, is sane invitus agit.*

15 POstquam Aristoteles egit de involuntario ex violentia, agit de involuntario ex ignorantia, circà quod ponit aliquas conclusiones. Prima conclusio est: omne, quod fit propter ignorantiam, fit nō sponte, & non voluntariè. Ratio est, quia nihil volitum, quin præcognitum. Verum licet quod ex ignorantia fit, non voluntariè fiat, non tamen eo ipso fit involuntariè, & invitè, sed ut fiat involuntariè, & invitè, debet fieri à nolente illud facere, saltem virtualiter, vel habitualiter; sed iis, quæ facimus nolentes, tristamur factis, & statim, ac cognoscimus, pœnitet nos illa fecisse; ergo ex iis, quæ fiunt ab ignorante, illa solum fiunt involuntariè, quæ statim, ac cognoscimus facta, dolemus, & nollemus ea fecisse: ideoque tristitia, & pœnitentia consequens statim ad scientiam eorum, quę fecimus ex ignorantia, sunt signa, quod involuntariè fecerimus. Actiones igitur, quæ fiunt ex ignorantia, si factorum nos pœniteat, dicimus factas involuntariè, si non pœniteat, dicimus factas non quidem involuntariè, sed non voluntariè. Res enim, quæ differunt, diversis etiam nominibus sunt exprimendæ.

16 Secunda conclusio est: non idem est aliquid facere ignoranter, ac facere ex ignorantia, ita ut ignorantia sit causa agendi: Ex. gr. ebrii & irati multa faciunt ignoranter, quæ tamen non faciunt propter ignorantiam, sed propter iram, vel ebrietatem, quæ est causa, ut & ignoret quæ faciunt, & ut faciant quæ ignorant, ita ut ignorantia comitetur actionem, non tamen sit causa actionis. Licet igitur omnis pravus ignoret, quid sit agendum, & à quibus abstinendum, adhuc peccat ea faciens, quia ideo ignorat, quia voluntariè est pravus, adeoque talis ignorantia supponens malitiam non excusat à malitia, nec reddit actum involuntarium.

17 Tertia conclusio est: non omnis ignorantia sufficit ad hoc, ut operemur involuntariè, & invitè: ex. gr ignorantia, qua quis ignorat, quid oporteat facere, vel vitare, non facit actionem involuntariam, seu sit ignorantia in universali, seu sit ignorantia in particulari. Ratio est, quia ignorantia, quæ reputatur voluntaria, non reddit actum involuntarium; sed ignorantia, qua quis ignorat, quid oporteat facere, reputatur voluntaria, adeoque reddit hominem malum, & vituperabilem; ergo non reddit actum involuntarium. Probatur, & explicatur minor: si quis enim in universali putet licitum esse adulterari, vel matrem occidere, propter hoc ipsum est malus, & reprehensibilis; censetur etiam malus, & reprehensibilis qui putat hic, & nunc esse licitum adulterari, vel matrem occidere; ergo ignorantia, qua quis in universali, vel in particulari ignoret, quid oporteat facere, reputatur voluntaria, adeoque non reddit actum involuntarium; ergo sola ignorantia, qua ignoramus circunstantiam actus; reddit actum involuntarium, adeoque excusat à culpa, ac meretur veniam, & misericordiam.

18 *Melius autem fortasse est, ut hæc quænam, & quot sint, explicemus. Considerandum igitur est, quis, & quid, & circa quid, aut in quo agat: interdum etiam quo, ut instrumento: & cujus causa, ut salutis: & quomodo, ut sensim, an vehementer?*

19 *Hæc enim omnia nisi insanus sit, nemo ignorat, sed neque ipsum agentem. Quo pacto enim se ipsum ignoraverit quispiam? Ignorare tamen id, quod agit, aliquis potest: exempli causa, cùm lapsos se dicendo esse inquiunt, aut ignorasse arcanum esse, ut Aeschylus mysteria:*

aut

aut ostendere volentes emisisse, ut catapultam. Existimare etiam aliquis filium esse hostem posset, ut Merope, & mucronatam hastam retusam esse, & lapidem esse pumicem. Posset item quis salutis causa verberans, ac feriens interficere: & monstrare volens, quemadmodum faciunt ii, qui summis manibus certant, percutere. Cùm in omnibus igitur his, in quibus est actio, ignorantia contingat, fit, ut qui aliquid ex his ignoraverit, invitus egisse videatur. Atque id in præcipuis maxime. Præcipua eutem esse ea videntur, in quibus ipsa actio est, & id cujus causa quippiam fit. Oportet tamen, vt actio hæc, quæ ex tali ignoratione involuntarie facta esse dicitur, dolorem, ac pœnitentiam afferat.

18 Iam quia Aristoteles dixit ignorantiam circunstantiarum particularium reddere actum involuntarium, explicat quot, & quæ sint istæ circunstantiæ. Tales circunstantiæ reducuntur ad septem, *quis*, *quid*, *circa quid*, *in quo*, *quo instrumento*, *cur*, *seu propter quem finem*, & *quomodo*. *Quis* exprimit circunstantiam agentis principalis; *quo instrumento* exprimit circumstantiam agentis instrumentalis; *cur*, seu *cuius gratia* exprimit circunstantiam finis; *quid*, *circa quid*, *in quo*, & *quomodo* exprimunt circunstantias ipsius actus. Nam *quid* exprimit quam actionem agens operetur; *circa quid* exprimit circunstantiam objecti, ac materiæ, circa quam operatur; *in quo* exprimit circunstantiam loci, vel temporis, in quo operatur; *quomodo* exprimit modum, quo operatur. Has circunstantias Scholastici comprehenderunt hoc versu.

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Quis explicat circunstantiã agentis; *quid* explicat, qualis sit actio, & circa quid versetur; *ubi*, & *quando* comprehenduntur in circunstantia, quam Aristoteles vocat *in quo*; *quibus auxiliis* explicat circunstantiam, quam vocat *quo instrumento*, *quomodo* correspondet circunstantiæ modi.

19 Ex ignoratione harum circunstantiarum actus redditur involuntarius. Verum impossibile est, ut homo sanę mentis ignoret omnes, ac præsertim non potest ignorare *quis sit*, qui agit, alioquin ignoraret se ipsum. Ex aliis circunstantiis potest ignorare has, vel illas. Primo: potest ignorare *quid*: ex. gr. potest aliquis dicere arcana Cereris, nesciens illa esse arcana Cereris, ut contigit Æschylo poetæ; ergo potest dicere arcana, nesciens quid dicat. Similiter potest facere aliquid, ignorans quid faciat: ex. gr. potest quis telum jacere, non advertens quòd telum jacit. Secundo: potest quis ignorare *circa quid*: ex. gr. potest quis interficere filium, putans illum esse hostem, ut contigit Meropi; ergo potest exercere actionem occidendi, ignorans *circa quid* per eam versetur. Tertio potest qui ignorare *quo instrumento*: ex. gr. potest ferire ense cuspidato, putans illum non esse cuspidatum, vel percutere lapide, putans illum esse pumicem. Quarto potest quis ignorare finem: ex. gr. potest Chirurgus, vel medicus aliquem ferire causa salutis, ignorans, quod sequetur mors ejus, quem ferit. Quinto demum potest quis ignorare modum actionis: ex. gr. potest quis putare se percutere leviter, & percutere graviter. Ex ignorantia igitur talium circunstantiarum potest actus reddi involuntarius, ac præsertim ex ignorantia principalium, quæ sunt finis, & objectum, circa quod versatur actus. Verum ad hoc, ut actus factus ex ignorantia sit involuntarius, requiritur etiam, ut ex ipso sequatur pænitentia, & tristitia, ut dictum est num. 1.

De Voluntario. Capitis Primi. Articulus III.

20 *CVm igitur invitum sit, quod vel vi, vel ignoratione agitur spontaneum illud esse videbitur, cujus principium est in eo, qui agit, particularia cognoscente, in quibus actio consistit. 21 * Fortasse enim non rectè dicuntur invita ea*

*ta ea esse, quæ vel ex ira, vel ex cupiditate efficiuntur. 22 * Primum enim nullum ex aliis animalibus sponte aget, sed neque pueri. 23 * Deinde, utrum nihil ex iis, quæ vel ex cupiditate, vel ex ira agimus, sponte faciemus? an honesta sponte, turpia inviti agemus? An id ridiculum existimandum est, cum una causa utrumque sit? Absurdum fortasse etiam est, invita ea esse dicere, quæ oportet appetere: oportet autem & ob aliqua irasci, & nonnulla appetere, ut sanitatem, & disciplinam. * 24 Videnturque ea quæ invita sunt, molesta, quæ ex cupiditate fiunt, jucunda esse.*

*25 Præterea quid interest inter ea, quæ ex ratione, aut ex ira peccamus, ad hoc ut inviti fecisse videamur? fugienda enim ambo sunt. * Videnturque irrationales affectus nihilominus humani esse, actionesque ipsius hominis ab ira, & cupiditate proficiscuntur, ut absurdum sit invita hæc existimare.*

20 EX tradita doctrina de involuntario, infert Aristoteles definitionem, voluntarii, seu spontanei. Dictum est, quod id agimus involuntariè, & invitè, quod agimus vel propter vim, & violentiam illatam ab extrinseco, vel propter ignorantiam; ergo id dicetur quis agere voluntariè, ac sponte, *cujus principium est in ipso agente, sciente singula, in quibus est actus*, hoc est omnes circunstantias actus. Si verò aliquam circunstantiam ignoraverit, eo ipso actus erit in aliqua ratione involuntarius: ex. gr. si quis occidat patrem sciens illum esse hominem, nesciens esse patrem, illa actio erit voluntaria in ratione homicidii, non autem in ratione parricidii.

21 Ex his Aristoteles excludit errorem quorumdam antiquorum, qui dixerunt ea fieri involuntariè, & invitè, quæ fiunt ex passione, puta ex ira, vel concupiscentia.

22 Hunc errorem Aristoteles rejicit quinque rationibus. Prima ratio est: bruta, & pueri non operantur ex ratione, sed solum ex appetitu sensitivo; ergo non agerent sponte, quod est absurdum.

23 Secunda ratio est: aut omnia, quæ fiunt ex ira, vel concupiscentia, fiunt involuntariè, aut sola mala fiunt involuntariè, bona autem fiunt voluntariè; neutrum, dici potest; ergo &c. Probatur minor: si enim dicatur, quod mala fiunt involuntariè bona autem fiunt voluntariè, contra est, quia eadem est causa faciendi bona, ac mala, cum ad utraque facienda prеter passionem requiratur consensus voluntaris; ergo si bona, quæ fiunt ex passione cum consensu voluntatis fiunt voluntariè, ridiculè asseritur, quod mala, quæ fiunt ex passione cum consensu voluntatis fiunt involuntariè. Si verò dicatur, quod etiam bona, quæ fiunt ob iram, fiunt involuntariè, contrà est, quia aliquando oportet irasci, & ex ira punire delinquentem; sed absurdum est ea, quæ oportet sic facere ex prescripto rationis, fieri non voluntariè, sed invitè, ergo &c.

24 Tertia ratio est: quæ fiunt ab invitis, fiunt cum tristitia; sed quæ fiunt ex ira, vel concupiscentia fiunt cum voluptate; ergo &c.

25 Quarta ratio est: omnia fugienda, & vituperanda fiunt voluntariè; sed non solum peccata, quæ fiunt ex deliberatione, sed etiam quæ fiunt ex ira, vel concupiscentia sunt fugienda, ac vituperanda; ergo &c.

26 Quinta ratio est: ira, concupiscentia, & aliæ passiones appetitus sensitivi sunt actus humani, in quantum sunt nati parere rationi; sed actus humani possunt voluntariè fieri; ergo etiam actiones, quæ fiunt ex ira, vel concupiscentia possunt voluntariè fieri.

De Electione. Cap. II.

1 CVm quid sit spontaneum, quidque invitum definiverimus, sequitur, ut de electione jam disseramus, quippe quæ & virtuti maxime esse affinis, & magis, quam actiones, mores ipsos judicare videatur.

2 Electio verò spontaneum quoddam esse apparet: non idem tamen prorsus est. Spontaneum enim latius patet. Nam & spontaneum cum pueris, & reliquis animalibus commune est, electio minime:

me: & quæ de improviso fiunt, spontanea sunt, non autem ex electione.

1 EX proportionali ratione, ex qua in materia de virtute agendum fuit de voluntario, agendum est etiam de electione. Ideo enim agendum fuit de voluntario, quia virtus est principium actionum voluntariarum; sed virtus est principium maximè proprium electionis, ideoque definitur *habitus electiuus*; ergo agendum est etiam de electione. Confirmatur; quia à virtute procedit tum interior electio, tum exterior actio, ideoque bonus, & malus magis constituuntur tales per internam electionem bonam, vel malam, quam per externam operationem bonam, vel malam. Qui enim eligit bonum, est bonus, etiamsi impediatur exterius id exequi: at qui exterius exequitur bonum ex timore, vel alio fine, si bonum non eligit, adhuc non est bonus.

Ut igitur Aristoteles declaret, quid sit electio, primo inquirit genus electionis: secundo inquirit differentiam, ut ex genere, & differentia colligatur integra definitio electionis.

2 Quoad primum: genus electionis est, ut sit actus voluntarius. Probatur, quia illud est genus alicujus, quod ita est de ratione illius, ut latius pateat, quam illud; sed de ratione electionis est, ut sit actus voluntarius, & ut fiat sponte, & ex alia parte voluntarium latius patet, quam electio; ergo &c. Probatur minor primo, quia bruta, & pueri agunt spontaneè, ac voluntariè, & tamen non agunt ex electione; ergo voluntarium est quid commune brutis, ac pueris quibus non competit electio, adeoque latius patet, quam electio. Secundo quæ facimus repentè, ac sine deliberatione, facimus voluntariè, ac spontaneè, cum ideo faciamus, quia volumus; sed hæc non facimus ex electione; ergo &c.

3 Qui vero eam, vel cupiditatem, vel iram, vel voluntatem, vel opinionem quandam esse affirmant, non rectè dicere videntur.

4 Electio enim non est communis nobis cum brutis, sed cupiditas & ira, est. Et incontinens cum cupiditate quidem agit, non tamen cum electione: continens contra cum electione, & non cum cupiditate. Adde quod electioni cupiditas adversatur, cupiditas autem cupiditati minime. Cupiditas praeterea jucundi, non molesti est, electio neque jucundi, neque molesti.

5 Sed ira quoque esse multo minus videtur. Minime enim quæ ex ira fiunt, ex electione facta esse existimantur.

6 At vero neque voluntas ullo modo est; licet proxima ei esse videatur. Electio siquidem eorum minime est, quæ fieri non possunt, quæ si quis diceret se eligere, stolidus esse videretur: voluntas vero est, ut immortalitatis. Voluntas praterea est eorum etiam, quæ nullo modo ab eo, qui vult, agi queunt, ut histrionem aliquem, aut atheletam victorem evadere: cujusmodi sanè nihil quispiam eligit, sed ea solummodo, quæ ex sese fieri posse existimaverit. Voluntas praterea finis magis est, electio vero eorum, quæ ad finem spectant: ut, sani esse volumus, eligimus vero ea, quibus sani esse valeamus: felices quoque esse volumus, atque ita dicimus; dicere vero, eligimus felices esse, minime convenit. Omnino enim in iis esse electio videtur, quæ in nostra potestate sita sunt.

3 Quoad secundum: quidam censuerunt electionem esse cōcupiscentiam, quidam iram, quidam voluntatem, quidam opinionem. Ut igitur Aristoteles inveniat, quid sit electio, ostendit electionem nihil esse ex his quatuor. Statim enim apparebit, in quo electio differat ab his, adeoque quid sit.

4 Primo ergo, quod electio non sit concupiscentia, probatur quatuor rationibus. Prima ratio communis concupiscentiæ, & iræ est: concupiscentia boni, & ira sunt passiones communes animalibus, etiam irrationalibus; sed electio est hominis propria; ergo &c. Secunda ratio est: si electio esset idem cum concupiscentia quicunque operatur ex concupiscentia, operaretur ex electione, & è converso; sed hoc est fal-

est falsum: nam continens operatur ex electione, non autem ex concupiscentia: incontinens operatur ex concupiscentia, non autem ex electione; ergo &c. Tertia ratio est: sæpe concupiscentia adversatur electioni; sed concupiscentia non adversatur concupiscentiæ; ergo electio non est idem, ac concupiscentia. Quarta ratio est: concupiscentia est appetitus solius jucundi, & est fuga solius molesti; sed electio aliquando est neque jucundi, neque molesti, sed honesti, vel inhonesti; ergo &c.

5 Secundo probatur electionem non esse iram. Si enim electio esset ira, idem esset operari ex ira, ac operari ex electione; sed non est idem operari ex ira, ac operari ex electione, quinimmo qui operantur ex impetu iræ, videntur minimè operari ex electione; ergo &c.

6 Tertio probatur electionem, licet sit simillima voluntati, adhuc non esse ipsam voluntatem. Est quidem electio simillima voluntati, quia tam electio, quam voluntas est actus appetitus rationalis. Adhuc tamen probatur, quod electio non sit voluntas, tribus rationibus. Prima ratio est: voluntas potest etiam versari circa impossibilia, ex. gr. potest quis appetere immortalitatem, licet homini sit impossibilis immortalitas; sed impossibilia nemo eligit, nisi sit fatuus; ergo electio non est idem, ac voluntas. Secunda ratio est: possumus etiam velle, quæ nos non debemus efficere, eo pacto, quo sæpe in theatro habemus voluntatem, ut vincat aliquis ex histrionibus, vel Athletis; sed nemo eligit ea, quæ existimat à se fieri non posse; ergo &c. Tertia ratio est: voluntas præcipuè videtur esse ipsius finis; sed electio non est finis, sed mediorum: ex. gr. volumus esse sani, & ad consequendam sanitatem eligimus media, per quę putamus nos posse sanari; volumus esse felices, sed nemo dicitur eligere felicitatem, sed solum media ad felicitatem consequendam; ergo &c. Demum eligimus solum ea, quæ sunt in nostra potestate, at verò volumus etiam, quæ non sunt in potestate nostra; ergo electio differt à voluntate.

7 Verum neque opinio est Opinio enim circa omnia versatur, nec minus circa æterna, & quæ fieri nequeant, quam quæ in nostra sita sunt potestate. Adde quod vero, & falso, non bono, & malo distinguitur, at electio his magis. In universum vero esse idem cum opinione electionem fortasse, neque diceret quispiam, sed ne cum aliqua quidem in particulari. Bona etenim, aut mala eligendo, qualitate quadam affecti sumus, opinando autem minime. Et eligimus capere aliquid, aut fugere, aut ejusmodi quippiam: opinamur vero quid sit aliquid, aut cui, aut quomodo conferat, sed accipere, vel fugere non admodum opinamur. Et electio quidem laudatur, eo quod ejus est, cujus esse magis oportet, aut quod recta est: opinio, quia est vera. Quæ item maxime scimus esse bona, eligimus: quæ non admodum scimus, ea opinamur. Videnturque non iidem optima, & eligere, & opinari, sed nonnulli sunt, qui melius opinantur, ob vitium tamen ea, quæ non decet, eligere consueverunt.

8 Antecedat autem, an sequatur electionem opinio, nihil interest. Non enim id nunc consideramus, sed an idem cum opinione aliqua electio sit.

9 Quid igitur, aut quale est electio, quando nihil eorum est, quæ dicta sunt? Spontaneum sanè esse quoddam videtur. Non omne tamen spontaneum eligibile est, sed id scilicet, quod est præconsultatum, quippe cum electio, seu propositum, cum ratione, ac cogitatione existat, id quod significare nomen etiam ipsum videtur, quasi id quod eligitur, seu proponitur, ex aliis legatur, ponaturve ante alia.

7 Quarto probatur electionem non esse opinionem. Si enim electio esset opinio, vel esset quævis opinio, vel aliqua opinio particularis, puta opinio de nostris operationibus, neutrum dici potest; ergo &c. Probatur prima pars minoris: opinio enim in genere versari potest circa omnia, & etiam circa necessaria, atque æterna, & circa impossibilia; electio verò solum potest versari circa ea, quæ sunt in nostra potestate. Secundo opinio dividitur in veram, & falsam, non autem in bonam, & malam; electio è converso dividitur in bo-

nam, & malam, non autem in veram, & falsam. Probatur jam secunda pars minoris, quod nimirum electio neque sit opinio eorum, quæ sunt in nostra potestate. Primo: quia opinando ea, quæ sunt in nostra potestate, neque boni efficimur, neque mali; sed eligendo efficimur boni, vel mali; ergo non est idem opinari, & eligere, ideoque opinio non est idem, ac electio. Secundo: eligimus aliquid prosequi, vel vitare; opinamur autem aliquid esse, vel non esse, conducere, vel non conducere; prosequi autem, vel vitare raro opinamur; ergo &c. Tertio: electio laudatur præcipuè ex eo, quia est recta, quia eligit quod oportet, & quia rectè eligit: opinionem autem laudamus ex eo, quia est vera. Quarto: ea maxime eligimus, quæ maximè scimus esse bona; sed opinamur ea, quæ non multum scimus; ergo &c. Quinto demum si idem esset eligere, & opinari, qui optimè opinantur, optimè etiam eligerent, sed multi optimè opinantur, ac judicant de agendis, & tamen, quia sunt vitiosi, pessimè eligunt; ergo opinio eligendorum non est idem, ac electio.

8 Posset quæri, an opinio antecedat electionem, vel ipsam consequatur? Verum quia hæc quæstio non est ad propositum, omittenda est, ac inquirendum quid sit electio, quandoquidem nihil est ex quatuor enumeratis.

9 Electio est actus voluntarius: Verum sicut non omne voluntarium est eligibile, sic non omnis actus voluntarius est electio. Voluntarium eligibile est solum voluntarium præconsultatum; ergo proportionaliter electio est appetitus consequens consultationem: quia consultatio est actus rationis, ideo electio est appetitus cum ratione. Quod autem electio sit appetitus supponens consultationem, confirmatur ex ipsa nominis Etymologia. Eligere enim idem sonat, ac seligere unum ex aliis; sed non possumus seligere unum ex aliis, nisi per actum rationis comparaverimus unum cum aliis in ratione boni; ergo electio debet esse appetitus supponens cõsultationem, & comparationem plurium eligibilium inter se.

De Consultatione, & Consultabili. Caput III.

1 *Verum consultantne de omnibus homines, quodlibetque est consultabile, an de quibusdam non est consultatio?*

2 *Sed fortasse consultabile id dicendum est, de quo mentis compos vir, non quivis, vel stolidus, vel insanus consultaret. De æternis autem nemo consultat, ut de mundo, aut diametro, & latere quòd nulla inter se æquabilitate conveniant: at neque de iis, quæ in motu quidem sunt, sed semper tamen circa eadem versantur, sive necessitate, sive natura, sive aliqua alia de causa, ut de solstitiis, atque ortibus: neque de iis, quæ alias aliter eveniunt, ut de siccitatibus, & imbribus: neque item de iis, quæ fortuna contingunt, ut de thesauri inventione. Sed neque de humanis omnibus consultamus, verbi causa quomodo Scythæ optime administrare rempublicam possunt, nullus ex Lacedæmoniis consultet. Nihil enim ex his hujusmodi est, ut agi per nos ipsos valeat. Consultamus autem dè agendis rebus, atque iis, quæ in nostra sitæ sunt potestate. Hæc enim restant, quippe cum causæ nullæ aliæ esse videantur, quam natura, & necessitas, & fortuna, mens præterea, atque omne id, quod per hominem agit. Vnusquisque autem de iis, quæ per ipsum agi possunt, consultat.*

1 QVia ex dictis electio est appetitus ex consultatione, agendum est de consultatione, ac primo explicandum est de quibus detur, vel non detur consultatio: secundo agendum est de modo, & ordine consultandi: tertio comparanda est consultatio cum electione, & consultabile cum eligibili, ut inferatur, quid sit electio.

2 Quoad primum: ut explicemus, quæ sint, vel non sint consultabilia, supponendum, quod consultabile dicimus solum illud, de quo consultaverit vir sanæ mentis, non autem, id de quo consultaverit

fatuus

fatuus. Ex hac ſuppoſitione infertur, quod neque ſunt conſultabilia, quæ ſunt æternæ, & immobilis veritatis; neque quæ mobilia quidem ſunt, ſed ex neceſſitate, vel ex natura ſua, vel propter aliam cauſam ſemper eodem modo ſe habent in ſuis motibus; neque quæ ſunt mobilia, ſed plerumque ex natura ſua eodem modo ſe habent in ſuis motibus; neque fortuita, & caſualia; neque omnia, quæ ſunt in hominum poteſtate, ſed ea ſolum, quæ ſunt in noſtra poteſtate. Probatur: conſultabilia enim ſunt ea ſolum, de quibus conſultaverit vir ſanæ mentis; ſed vir ſanæ mentis de nullo ex dictis conſultaverit, ſed ſolum de his, quæ cenſuerit eſſe in ſua poteſtate; ergo &c. Probatur minor: primo enim vir ſanæ mentis non conſultaverit de iis, quæ ſunt neceſſariæ, & æternæ veritatis: ex. gr. de hoc *an mundus potuerit eſſe ab æterno? an diameter quadrati ſit commenſurabilis coſtæ*: ſeu *an poſſit dari menſura communis coſtæ, ac diametri*. Secundo: vir ſanæ mentis non conſultaverit de mobilibus quidem, ſed quæ ſemper eodem modo moventur: ex. gr. utrum cæli ſint ita movendi, ut certis temporibus fieri debeant æquinoctia, ſolſtitia &c. quia hæc ſemper fiunt eodem pacto, vel ex neceſſitate, vel ex natura, vel ex alia cauſa, puta, quia Intelligentiæ ſemper ſic movent corpora cœleſtia. Tertio: neque etiam conſultaverit de mobilibus, quæ licet non ſemper, tamen plerumque eodem modo ſe habent: ex. gr. de ſiccitatibus, quæ plerumque fiunt in æſtate, ac de imbribus, qui plerumque fiunt in hyeme. Quarto: neque etiam conſultaverit de fortuitis: ex. gr. nemo conſultat de modo fortuito inveniendi theſaurum. Quinto demum nemo conſultat de omnibus humanis: ex. gr. Lacedæmonii non conſultant de ratione optimè gubernandi Rempublicam Scytharum; ergo cum de his non conſultet vir ſanæ mentis, reliquum eſt, ut ſolum conſultet de iis, quę in noſtra ſunt poteſtate. Confirmatur, quia cauſæ reducuntur ad neceſſitatem, ad naturam, ad fortunam, & ad intellectum, ſeu mentem, comprehendẽdo nomine intellectus omnia, per quæ homines operantur; ſed nemo conſultat de iis, quæ ex neceſſitate, natuta, vel fortuna ita ſe habent; ergo ſolum conſultamus de iis, quorum homo poteſt eſſe cauſa: imo unuſquiſque de iis conſultat ſolum, quæ ſunt in ejus poteſtate, adeoque fieri per ipſum poſſent.

3 Ac circa quiſdam exquiſitas, ac certas ſcientias, eaſque, quæ ex ſeſe ſibi ſufficiunt, nulla conſultatio eſt, ut de litteris. Non enim dubitamus, quomodo ſcribendum ſit. Sed de iis, quæcunque per nos fiunt, neque ſemper eodem modo eveniunt, conſultamus, ut de iis, quæ ad medicam artem ſpectant, & pecuniariam,

4 Atque eo magis etiam in gubernandi arte deliberamus, qnam exercitatoria, quanto minus exactis, atque exquiſitis rationibus conſtat. Ac ſimili modo de reliquis.

5 Magis etiam in artibus, quam in ſcientiis conſultatio eſt, eo quod in ipſis magis ambigere conſuevimus.

6 Conſultatio autem de illis eſt, quæ ut plurimum quidem fiunt, incerta tamen ſunt quomodo evadant, & in quibus indeterminatio exiſtit. Ad magnas vero res conſultores etiam adhibere conſuevimus, nobis ipſis diffidentes, quaſi ſufficere ad diſcernendum ſoli nequeamus.

3 Iam licet ſolum conſultemus de iis, quæ in noſtra ſunt poteſtate, adhuc non conſultamus de omnibus, quæ in noſtra ſunt poteſtate, neque de omnibus, de quibus conſultamus, æquè conſultamus. Primo enim non conſultamus de operibus diſciplinarum certiſſimarum. Dicuntur autem diſciplinæ certiſſimæ, quæ habent certos modos operandi, & ſunt per ſe ſufficientes, eo quod effectus operis non pendeat ab aliquo extrinſeco. Ex. gr. nemo conſultat, quomodo ſcribat, quia ars ſcribendi habet certos modos operandi, nec pendet ab aliquo extrinſeco. Conſul-

tamus igitur solum de operibus disciplinarum non omnino certarum, eo quod non semper eodem modo operantur, sed nunc operantur uno modo, nunc altero, & affectus intentus pendet etiam ab extrinsecis. In his enim necesse est, ut artifex consultet, quomodo operetur. Ex. gr. Medicus consultat de modo medendi, quia non semper debet eodem modo mederi, & sanitas, quam intendit, pendet etiam ab aliquo extrinseco: negotiatoria consultat de modo comparãdi pecunias: gubernatoria consultat de modo gubernandi navim

4 Secundo: ex disciplinis practicis, quæ consultant, non omnes æquè consultant. Nam disciplinæ, quæ majorem habent incertitudinem, magis consultant: quæ minorem habent incertitudinem minus consultant: ex. gr. magis consultat gubernatoria, quam gymnastica, quia gubernatoria habet majorem incertitudinem de modo gubernandi navim, quam gymnastica de modo exercendi corpora.

5 Tertio: magis consultant artes, quam scientiæ speculativæ. Ratio est, quia scientiæ speculativæ non consultant de modo efficiendi opus, sed solum de modo, & ordine procedendi: at scientiæ practicæ consultant etiam de modo efficiendi.

6 Ex his infertur, quæ nam sint consultabilia. Consultabilia sunt, quæ in nostra sunt potestate, ita ut licet non habeamus certum modum illa efficiendi, adhuc habeamus modos, per quos sæpe eveniant. Ex his, quæ majoris sunt momenti, magis sunt consultabilia. Ex. gr. medicus consultat de cura ægroti, quia licet medicina non habeat certum modum sanandi, adhuc habet modos sæpius sanandi: cum verò ægritudo est majoris momenti, tum magis consultat, ideoque tunc medicus vocat etiam in consultationem alios medicos, quasi sibi ipsi diffidat propter difficultatem diiudicandi, qui nam sit aptissimus modus curandi.

7 *Ac consultamus quidem non de finibus, sed de iis, quæ ad finem tendunt. Nam neque medicus, an sanare, neque orator an persuadere, neque civilis, an bene legibus institutam patriam reddere debeat, neque ex aliis quispiam de fine consultat, sed omnes, cum finem quendam statuerint, quo modo, ac per quæ evenire is possit, deliberant.*

8 *Sique is per plura fieri posse videatur, per quodnam facillime, atque optime fieri queat considerant: si per unum, quo modo per id effici recte valeat, & illud item per quid, atque id tantisper, donec ad primam causam devenerint, id quod in inventione extremum est.*

9 *Qui enim consultat, quærere videtur, & resolvere prædicto modo, quemadmodum designationem. Non quælibet autem quæstio consultatio est, ut mathematicæ: sed quælibet tamen consultatio inquisitio est. Et quod extremum est in resolutione, in generatione esse primum videtur.*

10 *Atque hi cum in rem, quæ fieri nequeat, inciderint, desistunt, ut si pecuniis opus sit, earumque expeditio nullo modo appareat: si vero fieri posse res videatur, eam aggrediuntur. Fieri autem posse ea dicuntur, quæ per nos fieri possunt. Nam quæ per amicos fiunt, per nos quodam modo fieri videntur, quippe cum principium in nobis sit.*

11 *Quæruntur autem interdum instrumenta, interdum usus ipsorum: simili modo quoque in reliquis, interdum per quod, interdum quo pacto, aut per quid quippiam fieri debeat.*

12 *Videtur autem, quemadmodum dictum est, homo esse actionum principium, consultatio vero de iis esse, quæ ab ipso homine agi queunt. Actiones autem aliorum causa fiunt, Non est igitur consultabilis finis, sed ea in consultationem veniunt, quæ ad finem ipsum spectant. Neque hæc tamen particularia, ut, an panis hoc sit, vel subigatur, vel qualitate affectus sit, ut oportet, Ad sensum enim hæc pertinent, Nam si semper consultaret quispiam, infinite progrederetur.*

7 Quoad secundum: modus, & ordo consultandi solet esse hic. Primo non consultamus de fine, sed præsupposita intentione finis, consultamus quomodo, & per quæ media possimus illum obtinere. Ex. gr. quia finis medici est sanare ægrotum, medicus non consultat, an sanet nec ne: quia finis Rhetoris est persuadere, Rhetor

non

non consultat an persuadeat nec ne: quia finis gubernantis Rempublicam est civitatem bene legibus instituere, non consultat, an civitatem bene legibus instituat nec ne: sed omnes præsupposita intentione finis considerant, quo modo, per quas operationes, & per quæ media possint finem obtinere: ex. gr. medicus supposita intentione sanitatis, consultat, quomodo, & per quæ media possit ægrotum sanare.

8 Secundo: si occurrant plures modi, & plura media finem obtinendi, consultamus per quem modum, & per quæ media possimus finem obtinere facillimè, & optimè: si vero occurrat unicum medium, consultamus, quomodo per illud medium possimus finem consequi: Rursus, si illud medium non sit immediatè in nostra potestate, consultamus per quod aliud medium possimus illud obtinere: ex. gr. si medicus non habeat immediatè in sua potestate medicamentum, quo sanet ægrotum, consultat, per quod medium possit obtinere tale medicamentum; & si etiam hoc medium non habeat immediatè in sua potestate, considerat, per quod aliud medium possit illud obtinere, donec inveniat aliquid, quod sit immediatè in potestate ipsius, & quod sit prima causa obtinendi, & efficiendi reliqua, quod medium est ultimum in inventione, ideoque eo invento, terminatur consultatio.

9 Confirmatur, & explicatur hic modus consultandi. Consultatio enim est quędam inquisitio similis inquisitioni sciẽtificæ, ex. gr. mathematicæ; sed scientificus, ex. gr mathematicus, proposita conclusione per se non nota, quærit medium, seu præmissas ad illam probandam; & si tales præmissæ adhuc non sint per se notæ, quærit aliud medium, & alias præmissas ad illas probandas, donec perveniat ad primum medium, & ad aliquas præmissas per se notas, in quarum inventione terminatur inquisitio, & incipit demonstratio; ergo proportionaliter consultator, proposito fine, qui non sit immediatè in ejus potestate, quærit medium ad illum obtinendum, & si hoc medium adhuc non sit immediatè in potestate, quærit aliud medium, & deinde aliud, donec inveniat primum medium, quod immediatè est in potestate, in cujus medii inventione terminatur consultatio, & incipit exequutio, per quam finis generatur, & obtinetur. Primum igitur medium, quod est ultimum in resolutione, seu inquisitione, est primũ in generatione, seu exequutione. Quod enim est immediatè in nostra potestate, sicut ultimo invenitur, sic primo ponitur. Advertit tamen Aristoteles, quod licet omnis consultatio sit quædam inquisitio, adhuc nõ omnis inquisitio est consultatio: nam inquisitio purè speculativa, qualis est mathematica, non est consultatio, sed consultatio est inquisitio practica, & ordinata ad agendum. Inquisitio igitur est genus consultationis.

10 Tertio: si in consultatione occurrat aliquod medium necessarium ad finem obtinendum, quod medium non sit in nostra potestate, desistimus à consultatione, & desperamus de fine. Ex. gr. si quis consultans inveniat ad finem obtinendum esse necessarium tantam pecuniam, quam cognoscit se comparare non posse, eo ipso desistit à consultatione, & desperat de fine; si verò censeamus media esse in nostra potestate, tum aggredimur operari. Iam non ea solum dicimus esse in nostra potestate, quæ per nos ipsos fiunt, sed etiam quæ fiunt per amicos, si putamus nos posse movere amicos ad ea facienda. Eo enim ipso est in nobis principium operandi per amicos.

11 Quarto: in consultatione aliquando quærimus, per quæ instrumenta possit finis obtineri, aliquando quo pacto sit utendum instrumentis. Ex. gr. aliquando quis quærit, per quæ instrumenta possit obtineri magistratus, & invenit, quod per pecuniam: hoc invento ulterius quærit, quo pacto sit

utendum pecunia ad magistratum obtinendum.

12 Ex his infertur, quis consultet, de quibus consultet, quid præsupponatur in consultatione, & in quibus terminetur cõsultatio. Consultat ipse homo. Ille enim consultat, qui est principium habens dominium suorum actuum; sed homo ità est principium suorum actuum, ut habeat dominium eorum; ergo &c. Unusquisque homo consultat de iis, quæ sunt in sua potestate. Consultat autem solum de operationibus, quæ fiunt gratia finis, adeoque non consultat de fine, sed præsupponit intentionem finis. Demum non consultat, an media, quæ habet, sint talia, sed hoc dijudicat per sensum sine consultatione. Ex. gr. si ad finem vivendi eligit panem, proposito pane, non consultat, an sit panis? sed sensu dijudicat eum esse panem: & ex eadem ratione non consultat, an fuerit bene confectus &c. Est autem necessarium, ut in consultatione perveniatur ad aliqua, de quibus non amplius consultetur, alioquin procederetur in infinitum in consultatione.

13 *Consultabile autem, & eligibile idem est, nisi quod eligibile definitum jam est, quippe cum nihil aliud sit, quam id, quod ex deliberatione antepositum fuerit. Desinit enim unusquisque tunc inquirere, quomodo sibi agendum sit, cum in se ipsum principium reduxerit, in eamque sui partem, quæ principatum obtinet. Ea ènim est quæ eligit. Hoc autem ex antiquis etiam rebus publicis manifestum est, quas Homerus imitabatur. Nam reges ea, quæ elegerant, ad populum referebant,*

14 *Cùm igitur eligibile nihil aliud sit, quam consultabile appètibile eorum, quæ in nobis sunt, & electio quoque eorum, quæ in nobis sunt, consultativa appetitio erit. Simul enim atque consultavimus, judicamus, atque inde secundum consultationem appetimus.*

15 *Circa quæ igitur versetur electio, quodque eorum sit, quæ ad fines tendunt, figura dictum jam sit.*

13 Quoad tertium: postquam Aristoteles egit de consultatione, & consultabili, comparat illa cum electione, & eligibili, atque infert descriptionem electionis. Idẽ est consultabile, ac eligibile. At dicitur consultabile, antequam sit determinatum quid, & quomodo sit agendum, & à quo incipiendum ad obtinendum finem: cum verò jam omnia fuerint per consultationem definita, tum dicitur proximè eligibile, quia jam est propositum voluntati, quid debeat eligere, adeoque intellectus functus est munere suo, ac reliquum est, ut volũtas eligendo sit principium operandi. Explicatur exemplo. Apud Homerum enim Reges consultabant, ac decernebant, quid esset eligendum, deinde verò renunciabant populo, quam electionem approbassent, ut populus eligeret; ergo proportionaliter intellectus per consultationem statuit, quid sit eligendum: deinde proponit voluntati, ut voluntas sit principium electionis, & operationis.

14 Ex his patet jam, quid sit electio. *Eligibile enim est appetibile in ordine ad finem, quod appetibile sit in nostra potestate, & sit consultabile, & per consultationem proponibile, ut aliis præferendum*; ergo proportionaliter electio est *appetitus præferens aliis aliquid ex iis, quæ conducunt ad finem, ex deliberatione, qua propositum fuit, ut præferendum*: seu brevius *electio est appetitus medii ex consultatione.*

15 Concludit Aristoteles, epilogando dicta de electione. Explicatum est enim, non quidem exacta definitione, sed quadã descriptione, quid sit electio, & circa quæ versetur, ac ostensum est illam versari circà media, præsupposita voluntate, seu intentione finis.

De Voluntate; & utrum objectum volibile sit bonum verum, vel bonum apparens?

Caput IV.

1 *Voluntatem vero finis ipsius esse dictum*
2 *jam est: * quæ sanè nonnullis videtur boni ipsius esse, nonnullis apparentis boni. Sed evi-*

evenit, ut & illis, qui bonum esse voluntate appetibile asserunt, id quod vult is, qui non recte eligit, non sit voluntate appetibile: nam si est voluntate appetibile, erit continuo etiam bonum: at malum forte est: & illis qui bonum apparens voluntate appetibile esse inquiunt, nihil sit natura voluntate appetibile, sed quod unicuique ita visum fuerit. At aliud aliis videtur, & aliquando etiam, si ita inciderit, contraria apparent.

3 Quòd si hæc non placent, nunquid dicendum, simpliciter quidem, ac revera voluntate appetibile esse id, quod est bonum, unicuique vero id, quod videtur unicuique: ac probo, quidem, quod revera etiam est, videri: improbo, quodcunque inciderit.

4 Quemadmodum etiam in corporibus evenit. Bene enim affectis salubria ea sunt, quæ re vera sunt ejusmodi: morbo correptis diversa. Simili modo amara, & dulcia, & calida, & gravia, & id genus reliqua. Singula enim probus vir recte judicat, & in singulis verum ipsi apparet. In unoquoque enim habitu propria quædam, & honesta, & jucunda sunt. Et in singulis plurimum fortasse probus vir in dignoscendo eo, quod verum est, differt, quippe qui tanquam regula, ac mensura ipsorum sit. Plerisque autem è vulgo hominibus deceptio surrepere ob voluptatem videtur, quibus scilicet voluptas, licet non sit, bonum tamen apparet. Eligunt enim jucunditatem quasi bonum, dolorem quasi malum fugiunt.

1 Sicut electio dicitur actus, per quem voluntas, seu potentia volitiva versatur circà media, sic voluntas dicitur actus, per quem eadem voluntas, seu potentia volitiva versatur circà fines. Ratio est, quia nomen potentiarum solet attribui actui primario, per quem tales potentiæ versantur circà primum suum objectum: Ex. gr. nomen intellectus non solũ tribuitur potẽtię intellectivę, sed etiam actibus, per quos potentia intellectiva versatur circà prima principia per se nota, quæ sunt primum objectum intellectus; sed sicut intellectus se habet ad prima principia, quæ sunt veritates per se notæ, sic voluntas se habet ad finem, qui est bonum per se amabile; ergo sicut actus, per quos intellectus versatur circà principia, dicitur intellectus, sic actus per quem voluntas versatur circà finem, & bonum amabile gratia sui, dicitur voluntas. Cum igitur egerimus de electione, quæ est appetitus mediorum, debemus etiam agere de voluntate, seu intentione, quæ est appetitus finis.

2 Circa voluntatem igitur est quæstio; utrum objectum per voluntatem appetibile sit bonum verum, vel bonum apparens? Ratio dubitandi est, quia si ex una parte dicatur, quod solum bonum verum est volibile; ergo volitio est illa solum, quæ appetit bonum verum; ergo qui non rectè appetit, sed peccat, & vult objectum, quod re ipsa est malum, non vult; alioquin, quod non verè est bonum, sed malum, verè esset bonum; sed est absurdum, quod qui malè vult, non velit; ergo &c. Si verò ex alia parta dicatur, quod objectum voluntatis est bonum apparens, contrà est, quia sequitur, quod nihil ex natura sua sit bonũ, & volibile. Quod enim respectu unius est volibile, respectu alterius non est volibile, non est volibile ex natura sua, sed solum relatè, ad aliquem; sed si objectum voluntatis est bonum apparens, id quod respectu unius est volibile, respectu alterius non est volibile; ergo &c. Probatur minor: illud solum est volibile respectu cujusque, quod illi apparet bonum; sed quod uni apparet bonum, alteri non apparet bonum; ergo &c.

3 Propter hæc argumenta, quæstioni propositæ respondendum est cum distinctione, ac dicẽdum, volibile simpliciter, & ex sua natura esse id, quod verè est bonum; at respectu unucujusque illud esse volibile, quod ipsi apparet ut bonum. Probatur, & explicatur. Illud enim est simpliciter, & ex natura sua volibile, quod est volibile ab eo, qui rectè est dispositus ad volendum; sed solum verum bonum est volibile ab eo, qui rectè est dispositus ad volendum, qualis est vir probus, qui cum velit, & operetur omnia secundum rectam, & veram rationem, illud solum vult, quod vera ratio pro ponit ut bonum, adeoque

verè

verè est bonum; ergo solum verum bonum est ex natura sua volibile. At respectu ejus, qui non est bene dispositus ad volendum, qualis est improbus, qui non vult secundum rectam rationem, volibile est id, quod quomodocunque apparet ut bonum etiam per errorem.

4 Confirmatur, quia sicut illa sunt verè sana, quæ sunt sana respectu corporum bene dispositorum, at quæ sunt sana respectu corporum malè dispositorum, possunt verè non esse sana; sicut illa sunt dulcia, & amara, quæ videntur talia respectu gustus bene dispositi, quæ verò videntur talia ægrotis, possunt verè non esse dulcia, nec amara, idemq; dic de calidis ac frigidis, gravibus, ac levibus; ergo proportionaliter illud est verè volibile, quod est volibile à viro probo, & bene disposito; quę sunt volibilia ab improbis, possunt verè, & ex sua natura non esse volibilia. Ulterior ratio est, quia unicuique illud videtur bonum, quod est conveniens naturæ, vel habitui ipsius, qui habitus est altera quædam natura; sed habitui viri probi conveniens est verum bonum; ergo quod viro probo videtur bonum, verè est bonum. Probatur minor: vir enim probus habet habitus virtutum, per quas inclinatur ad bonum secundum veram rationem; ergo illud videtur ipsi bonum, quod est secundum rectam rationem, illud videtur malum, quod est contra rectam rationem; sed quod est juxta rectam rationem, verè est bonum, quod est contra rectam rationem, verè est malum; ergo viro probo ea videntur bona, quæ verè sunt bona, ea videntur mala, quæ verè sunt mala. Vir ergo probus bene judicat de rebus, & potest dici regula, & mensura rerum, quia res tales sunt, quales videntur ipsi. E converso vir improbus habet habitus, per quos inclinatur, non ad bonum rationis, sed ad voluptatem; ergo improbo videtur bonum quod affert voluptatem, etiamsi sit contra rationem, videtur malum, quod affert molestiam, etiamsi sit juxta rationem; ergo improbus decipitur in judicio boni, & mali, ideoque appetit mala ut bona propter voluptatem, refugit à bonis ut malis propter molestiam.

Ostenditur virtutes, & vitia esse in nostra potestate, adeoque homines voluntariè fieri bonos, & malos.

Caput V.

1 CVm igitur voluntate appetibilis finis sit, consultabilia autem, & eligibilia ea, quæ ad finem spectant, actiones, quæ circa hæc fiunt, & ex electione, & spontaneæ etiam proculdubio sunt. At virtutum operationes circa hæc versantur. Efficitur igitur, ut virtus quoque in nobis, & similiter vitium sit. In quibus enim in nostra potestate situm est agere, situm est etiam non agere, & in quibus non agere, simili modo etiam agere. Quapropter si agere cum honestum sit, in nostra est potestate, non agere quoque cum turpe sit, in nobis erit collocatum. Si item non agere cum honestum sit, in nobis est, agere quoque, cum turpe sit, erit nostræ facultatis. Quòd si honesta agere, & turpia, & simili modo non agere in nostra est potestate, id autem erit, ut boni & mali simus, in nostra potestate quoque erit, ut & frugi simus, & nequam.

2 Nam dicere neminem, neque sponte improbum, neque invitum beatum esse, alterum falsum esse, alterum verum videtur, quippe cum beatus nemo invitus evadat, improbitas vero spontanea sit.

POstquam Aristoteles egit de voluntario, electione, & voluntate, sine intentione finis, applicat doctrinam traditam virtutibus, ac vitiis. Primo ergo ex principiis positis docet, & probat virtutes, ac vitia esse in nostra potestate, adeoque homines liberè fieri bonos, & malos: secundo proponit, ac rejicit duos errores, ex quibus posset aliquis defendere non esse in nostra potestate bene, ac male agere, adeoque nec virtutes, ac vitia esse in nostra potestate.

1 Quo-

1 Quoad primum: ex principiis positis sic Aristoteles ostendit virtutes, ac vitia esse in nostra potestate. Si in nostra potestate sunt operationes causantes in nobis virtutes, & vitia, in nostra etiam potestate sunt virtutes, ac vitia; qui enim habet in potestate causam, habet etiam in potestate effectum; sed in nostra potestate sunt operationes causantes in nobis virtutes, ac vitia; ergo etiam in nostra potestate sunt virtutes, ac vitia. Probatur minor: in cujus potestate est electio, in ejus potestate sunt operationes eligibiles, ac factæ ex electione; sed in nostra potestate est electio: sicut enim per voluntatem intendimus finem, sic per electionem voluntariè, ac spōte eligimus operationes conducentes ad finem, ut dictum est; ergo etiam in nostra potestate sunt operationes eligibiles, ac factæ ex electione; sed operationes causantes in nobis virtutes ac vitia, sunt eligibiles, ac fiunt ex electione; virtus enim sicut operatur ex electione, sic causatur ex operationibus factis ex electione; ergo operationes causantes in nobis virtutes sunt in nostra potestate; sed si sunt in nostra potestate operationes causantes in nobis virtutes, sunt etiam in nostra potestate operationes causantes in nobis vitia; ergo &c. Probatur ultimum assumptum: si enim in nostra potestate est *agere*, etiam *non agere* est in nostra potestate: alioquin si non possemus *non agere*, ex necessitate ageremus, adeoque *agere* non esset in nostra potestate; ergo cum honestum est *restituere*, ac turpe *non restituere*, si in nostra potestate est *restituere*, qui est actus justitiæ, in nostra etiam potestate est *non restituere*, qui est actus injustitiæ; ergo in nostra potestate est exercere actum injustitiæ, ac fieri injustum. Rursus si in nostra potestate est *non furari*, quod est honestum, etiam *furari*, quod est inhonestum est in nostra potestate; ergo si in nostra potestate est *bene agere*, etiam in nostra potestate est *malè agere*; sed bene agendo evadimus probi: malè agendo evadimus improbi; ergo in nostra potestate est evadere probos, & improbos.

2 Hinc infertur, quod qui dicunt neminem sponte esse malum, ac neminem invitè esse bonum, ac beatum, in aliquo dicunt verum, in aliquo falsum. Verum est, quod nemo invitè sit bonus, ac beatus, cum qui est bonus, voluntariè sit bonus. At falsum est, quod nemo sponte sit malus. Ut enim ostensum est, sicut sponte facimus actus bonos, quibus efficimur boni, sic sponte facimus actus malos, quibus efficimur mali.

3 Alioqui iis, quæ nunc dicta sunt, repugnandum est, dicendumque hominem principium minime esse, neque actionum, sicut filiorum, esse generatorem. Quòd si hæc videntur, neque in alia principia referre actiones nostras possumus, quam in ea, quæ in nobis sunt, quorum prinoipia in nobis sunt, etiam ipsa in nobis esse, & spontanea necesse est.

4 His attestari, & privatim singuli, & ipsi legumlatores videntur, qui eos, qui mala perpetrant, & castigant, ac puniunt, si tamen neque vi coacti ea egerint, neque ex ignoratione, cujus ipsi sibi causam non exhibuerint; eos autem qui honesta agunt, honoribus prosequuntur, ut & hos incitent, & illos prohibeant. Atqui ad ea, quæ neque spontanea sunt, neque sunt in nobis, agenda hortatur nemo, quippe cum nihil antiquum sit, ut persuasi simus, aut calefieri, aut dolere, aut esurire, aut quodvis aliud ejusmodi. Nihilo enim minus ea patiemur.

5 Nam ob ignorationem etiam puniunt, si sibi ipse ignorationis causa quispiam fuisse videatur, Vnde ebriis duplices pœnæ institutæ sunt. In ipso enim, qui inebriatur, principium est, cum sui quisque in eo dominus sit, ut non inebrietur, id quod ignorationis est causa. Eos quoque puniunt, qui aliquid eorum ignorant, quæ ad leges pertinent, quæ quidem & sciri debeant, & difficilia non sint. Simili modo etiam in aliis, quæcunque ignorare per negligentiam videntur, eo quod in ipsis sit ignorare, quippe qui adhibendæ diligentiæ domini sint, ac potestatem habeant.

3 Addit Aristoteles, quod non potest negari in nostra potestate esse, ut simus bo-

ni vel mali, nisi negetur simul hominem esse principium faciendi, vel omittendi suos actus, illosque procreandi, vel non procreandi, quasi quosdam filios. Quod si admittatur hominem esse principium sponte faciens suos actus bonos, ac malos, cum actus sint causæ habituum, necessario sequitur hominem esse principium habens in sua potestate, ut vel per actus bonos fiat bonus, vel per malos fiat malus.

4 Quod autem homo habeat in potestate suos actus bonos, & malos, probatur etiam à posteriori: nam & Patres familias privatim puniunt filios prava facientes, si non faciant illa ex violentia, vel ignorantia, & legumlatores publicè puniunt delinquentes, constituunt autem præmia, & honores bene operantibus, adeoque hortantur ad honesta agenda, prohibent ab inhonestis patrandis; sed stultum est hortari aliquem ad ea, quæ non sunt in ejus potestate, ac propterea, quæ non sponte egit, præmiari, vel punire, ideoque nemo hortatur aliquem, ut æstate non caleat, ut cum ægrotat, non doleat, vel cum caret cibo, non esuriat, quia hæc non sponte patimur; ergo signum est, quod cum non adest violentia, vel ignorantia, in nostra est potestate, honesta, ac prava agere, ac non agere.

5 Confirmatur: quia non solum homines puniuntur propter ea, quę agunt scienter, sed etiam propter ea, quæ agunt ignoranter, cum ipsi sunt causæ sibi talis ignorantiæ: ex. gr. licet ebrius faciat multa prava, ignorans, adhuc meretur duplicem pœnam, primo, quia fuit sibi causa ebrietatis, secundo, quia commisit prava ex ignorantia, cujus ipse sibi fuit causa: puniuntur etiam, qui ignorant leges, quas oportet scire, & quas non difficile est scire: ex. gr. qui furatur nesciens legem non furandi, punitur etiam propter ipsam ignorantiam, quia tenebatur scire talem legem: & universim puniuntur qui non adhibent debitam diligentiam ad scienda ea, quæ oportet scire; ergo signum est, quod in nostra potestate etiam est adhibere diligentiam ad quædam cognoscenda.

6 Sed fortasse ejusmodi aliquis est, ut diligentiam non adhibeat.

7 At ut ejusmodi sint homines, atque & injusti, & intemperantes evadant, ipsi in causa sunt, dum & dissolute, ac remisse vivunt, & maleficia perpetrant, & in compotationibus, talibusque aliis libidinibus ætatem degunt.

8 Operationes enim, quæ circa singula sunt, tales homines reddunt. Atque hoc ex iis esse manifestum potest, qui ad quodlibet certamen, aut actionem sese exercent. Id enim operari assidue solent. Ignorare igitur ex operationibus circa singula habitus existere, valde stupidi hominis est. Absurdum præterea est, & eum, qui injuste agit, injustum esse nolle, & eum, qui intemperanter, intemperantem. Sed si quis non ignorans ea agit, ex quibus injustus efficitur, sponte injustus est.

6 Quoad secundum: duabus viis posset quis defendere, quod actiones pravæ non sint in nostra potestate. Prima via est quia unusquisque taliter operatur, qualis est: ex. gr. qui est negligens, vivit remissè, nec debitam adhibet diligentiam; qui est intemperans vivit intemperanter; ergo &c.

7 Rejicit Aristoteles hunc errorem, quia potius unusquisque talis fit, qualiter operatur: ex. gr. remissè vivens, fit negligens; injusta agens fit injustus; vivens intemperatè, & indulgens cibo, ac potui, fit intemperans; ergo unusquisque habet in potestate, ut fiat talis, negligens nimirum, vel injustus &c.

8 Confirmatur primo, quia videmus, quod homines tales fiunt, quales sunt operationes, in quibus sponte exercentur ex. gr. qui sponte exercetur in luctando, fit luctator; qui sponte exercetur in militando, fit miles; ergo non potest quis, nisi ex quadam stoliditate, ignorare, quod tales habitus acquirit unusquisque, quales sunt ope-

operationes, quas ſponte exercet; quod exercendo actus injuſtitiæ fit injuſtus &c. Confirmatur ſecundo, quia qui ſponte vult aliquid, ex quo videt aliud ſequi, ſponte ſaltem acceptat illud aliud: ex. gr. qui ſponte ambulat in æſtu, prævidens, quod ex tali ambulatione ſequetur ſudor, ſponte acceptat ſudorem; ergo qui malè agit, prævidens ex mala operatione ſequuturum habitum malum, ſponte acceptat habitum malum, adeoque ſponte fit malus.

9 *Non tamen ſi voluerit, injuſtus eſſe deſinet, & juſtus erit. Nam neque qui ægrotat, ſanus efficitur, licet, ſi ita contigerit, ſponte ægrotet, tum intemperanter vivendo, tum medicorum præceptis non obtemperando. Verum tunc quidem licebat ei non ægrotare, ubi tamen ſemel neglexit, non amplius licet: quemadmodum neque qui lapidem projecit, reſumere eum amplius poteſt, quamvis in eo emittendi, ac projiciendi facultas fuerit. Principium enim in ipſo erat. Eodem modo quoque, & injuſto, & intemperanti à principio licebat non eſſe ejuſmodi, unde ſponte ejuſmodi ſunt: ubi vero ſemel tales evaſerunt, non amplius non eſſe tales eis licet.*

10 *Sed neque animi ſolum vitia ſpontanea ſunt, verum corporis etiam in nonnullis, quos ſcilicet increpare conſuevimus. Qui enim natura deformes ſunt, eos reprehendit nemo, ſed illos qui per otium, & negligentiam tales evaſerunt. Simili modo ſi turpitudo, vel ex infirmitate, vel ex membri alicujus mutilatione contigerit. Nullus enim ei, qui vel natura, vel ex morbo, vel ex vulnere factus ſit cæcus, cæcitatem exprobrabit, ſed miſerebitur potius: at eum objurgant omnes, qui ex temulentia, vel alia quapiam intemperantia excæcatus fuerit. Atque ita fit, ut vitia corporis, quæ in noſtra poteſtate ſunt, vituperentur, quæ non ſunt, minimè. Quod ſi ita eſt, in aliis quoque vitia, quæ reprehenduntur, in noſtra erunt poteſtate.*

9 Advertit tamen Ariſtoteles, quod ex eo, quod quis ſponte evadat talis, potens non evadere talis, non ſequitur, quod poſſit ſponte deſinere eſſe talis. Ex. gr. poteſt quis vivendo non incontinenter, non incidere in aliquem morbum, adeoque ſi vivat incontinenter, ſpontè incidet in talem morbum: at poſtquam in morbum inciderit, contingit aliquando, ut non poſſit ex eo morbo liberari. Rurſus poteſt quis lapidem non projicere: at poſtquam projecerit, non poteſt illum reſumere. Proportionaliter ab initio ſponte exercens actus injuſtitiæ, & intemperantiæ, ſponte fit injuſtus, atque intemperans: at non ſequitur, quod poſtquam jam eſt factus injuſtus, atque intemperans, poſſit deſinere eſſe talis.

10 Confirmatur tota tradita doctrina: nam propter corporis vitia, in quæ incidimus non ſponte, non meremur objurgationem, ſed miſerationem: at propter ea vitia, quorum ipſi nobis ſumus cauſa, meremur objurgationem. Ex. gr. nemo reprehenderit eos, qui ex ſua natura ſunt turpes: at reprehendimus eos, qui evadunt turpes propter incuriam, atque deſidiam. Rurſus nemo reprehenderit eum, qui eſt cæcus ex natura ſua, vel ex vulnere, vel ex ægritudine: at ſi quis ex ebrietate, vel ex aliquo flagitio evaſerit cæcus, illum reprehendimus; ergo proportionaliter neque eſſemus objurgandi propter vitia animi, ſi non eſſent in noſtra poteſtate, nec illa contraheremus ſponte.

11 *Quòd ſi quis dixerit, omnes id appetunt, quod bonum eſſe ipſis videtur, viſionis autem dominium habet nemo, ſed talis unicuique finis apparet, qualis quiſque eſt.*

12 *Verum ſi unuſquiſque habituum ſibi quodam modo in cauſa eſt, viſionis quoque quodammodo erit.*

13 *Sin autem nemo ſibi eſt in cauſa, ut mala faciat, ſed ex ignoratione finis ea agit, ex iiſque ſummum bonum conſequuturum exiſtimat: appetitio vero finis minime ſpontanea eſt, ſed oportet, ut unuſquiſque idoneus natus ſit, habeatque quaſi viſum, quo recte valeat diſcernere, & id, quod vere bonum eſt eligere: ſique is eſt bono ingenio præditus, cui bona hæc natura affectio inſita eſt, quod enim maximum eſt, & pulcherrimum, quodque ab alio accipere, aut diſcere nullo modo licet, id quale natu-*

*natura est, tale ipse habebit: atque ita quidem bene, & recte natura esse affectum ipsa erit perfecta, ac vera naturæ habilitas, atque aptitudo: * 14 si inquam hæc vera sunt, cur magis virtus, quam vitium sponte acquiratur, non video. Utrique enim tam bono, quam malo simili modo finis, vel natura, vel quomodocunque & apparet, & statuitur, ad quem postea cætera referentes quomodocunque agunt. Sive igitur finis non natura unicuique apparet, qualiscunque is sit, sed aliquid etiam apud ipsum est, sive naturalis quidem finis est, quia tamen reliqua probus vir sponte agit, virtus spontanea est, nihilominus vitium quoque spontaneum sit, necesse est. Nam similiter quoque malo in actionibus inest facultas, ut ex sese agat, etiam si in fine non sit. Si ergo quemadmodum dicitur, spontaneæ sunt virtutes: habituum enim coauctores quodammodo nos sumus, ex eoque, quod sumus qualitate quadam affecti, talem etiam finem statuimus: vitia quoque, quæ simili ratione efficiantur, ipsa etiam spontanea erunt*

15 *Ac communiter quidem de virtutibus à nobis dictum est, genusque ipsarum figura quadam, id est, ipsas mediocritates esse, atque habitus: à quibus item fiant, ad ipsasque agendas idoneos esse homines secundum ipsas, in nobisque etiam eas esse, & spontaneas, atque ita demum, ut recta ratio præscripserit. Nom simili autem modo actiones spontaneæ sunt, atque habitus. Actionum enim à principio usque ad finem domini sumus, cum singula quæque cognoscamus: at habituum principii tantum facultas in nobis est, singulorum autem additio non nota, quemadmodum in ægrotationibus. Quoniam tamen in nostra erat potestate, vel ita, vel non ita uti, etiam habitus ipsi spontanei sunt.*

11 Secundo: via ad defendendum, quod non sponte facimus actus malos, adeoque non sponte evadimus mali, desumitur ex eo, quia unusquisque homo appetit id, quod illi videtur bonum; sed non habemus in potestate, ut nobis bonum, ac finis appareat sic, sed unicuique bonum videtur tale, qualis ille est secundum suam naturalem constitutionem, ergo nec habemus in potestate, ut malè operemur.

12 Rejicit Aristoteles hunc errorem, quia si quis est causa habitus, est etiam causa, ut sit talis, hoc est bonus, vel malus, adeoque ut bonum taliter illi appareat; sed ostensum est, quod nos bene, ac malè operando sumus causa habituum; ergo etiam sumus causa, ut bonum appareat sic, adeoque sumus domini apparentiæ.

13 Posset adversarius replicare, quod unusquisquè malè agit ex ignorantia finis, quia nimirum non videt summum bonum obtineri benè agendo, imo censet summum bonum obtineri malè agendo, & explendo malos appetitus; sed non est in nostra potestate, ut videamus finem obtineri bene agendo; ergo non est in nostra potestate malè agere. Probatur minor; quia sicut non est in nostra potestate, ut habeamus visum perfectum, & aptum ad discernenda visibilia, sed talem visum accipimus à natura, qui verò non accipit à natura visum perfectum, non potest discernere visibilia; sic non est in nostra potestate, ut habeamus perfectum hunc internum visum, quo discernamus, quod summum bonum obtinetur benè agendo, sed debemus hunc visum accipere à natura, ille verò, cui à natura ingenitus est talis visus, est bene natus, ac bene genitus, & est ex natura sua perfectus, atque aptus ad bene vivendum, cum à natura acceperit ingenitam vim rectè judicandi de ultimo fine, quæ vis est præstantissima, & optima. E converso, qui non accipit à natura hanc vim rectè judicandi de ultimo fine, ille est ex sua natura imperfectus, atque ineptus ad videndum, in quo consistat summum bonum, adeoque ineptus etiam ad benè vivendum.

14 Impugnat Aristoteles hanc doctrinam: sequeretur enim, quod non solum non esset in nostra potestate malè agere, & fieri malos, sed neque esset in nostra potestate benè agere, & fieri bonos; sed adversarii fatentur in nostra potestate esse bene agere, & fieri bonos; ergo debent etiam fateri, quod in nostra potestate sit

ma.è

malè agere, & fieri malos. Probatur major: nam sicut qui malè agit, ideo malè agit, quia ignorat finem, & circa illum errat, sic qui bene agit, ideo bene agit, quia videt finem, & non errat circa illum; & sicut qui circa finem errat, ideo errat, quia non accepit à natura internum visum ad discernendum finem, sic qui bene judicat, ideo benè judicat, quia accepit à natura talem visum; ergo eodem modo se habent; ergo sicut in nostra potestate est bene agere, sic in nostra potestate est malè agere. Sive enim ideo in nostra potestate *est bene agere*, quia licet non sit in nostra potestate intentio finis, tamen est in nostra potestate electio mediorum, sive ex alio capite, eodem pacto debet etiam esse in nostra potestate malè agere; ergo æquè sunt in nostra potestate virtus, ac vitia.

15 Concludit Aristoteles epilogando dicta, & explicando, quæ supersint dicenda. Actum est de virtutibus in communi. Explicatum est genus ipsarum tum remotum, tum proximum. Dictum est siquidem virtutes esse sub genere remoto habitus, ac sub genere proximo mediocritatis. Explicata sunt principia, & causæ virtutum, ac dictum est virtutes causari ab actibus, & esse principia actuum similium iis, à quibus generantur. Additum est tum actus, tum habitus virtutum, ac vitiorum sponte fieri, & esse in nostra potestate. At non eodem pacto sponte fiunt actus, & habitus. Actus enim sponte fiunt semper, & ab initio asque ad finem, ita ut nullus sit singularis actus virtutis, aut vitii, qui non sponte fiat; habitus è converso non sponte fiunt hoc pacto. Licet enim universaliter sciamus, quod bene operando, acquirimus habitus, per quos evadimus boni, adhuc sæpe augemus habitus per actus, non cognoscentes, quod hic, & nunc ex actu sequitur habitus. Ideo bene operando augemus habitus, etiam non cogitantes de tali augmento.

De fortitudine: circà quos timores, tanquam circà materiam versetur vera fortitudo.

Caput VI.

*1 SEd jam repetita oratione, de singulis virtutibus, quænam sint, & quales, & quomodo disseramus: ita enim fiet, ut etiam quot sint, facile constet. * 2 Ac primum dicamus de fortitudine, * quam quidem esse mediocritatem, quæ circa timores fiduciasque versetur, superius dictum jam est. Timemus autem ea scilicet, quæ terribilia sunt. Ea vero sunt, ut simpliciter dicamus, mala: unde etiam timorem, expectationem mali esse definiunt. Ac timemus quidem mala omnia, ut infamiam, paupertatem, morbum, solitudinem amicorum, mortem.*

4 Non circa omnia tamèn esse vir fortis videtur, quippe cum nonnulla omnino timere debeamus, quæ & timere honestum, & non timere turpe est, ut infamiam. Qui enim eam timet, modestus, ac verecundus, qui non timet, impudens est. A nonnullis tamen per translationem fortis appellatur, cum simile quid cum forti uiro etiam ipse habeat. Nam etiam fortis intrepidus quidam est, timoreque uacuus.

5 Paupertatem autem fortasse timere non licet, neque morbum, neque omnino quippiam, quod neque à uitio proficiscatur, neque per nos ipsos fiat. Sed neque qui in his est intrepidus, fortis est: sed ex similitudine tamen fortis dicitur. Nonnulli siquidem sunt, qui licet in bellicis periculis sint timidi, liberales tamen sunt, & in abjiciendis pecuniis fidenter se gerunt. Neque præterea si quis filiorum, aut uxoris contumeliam, aut invidiam, aut tale quippiam timet, is timidus est: neque fortis, si flagris cædendus, confidit.

1 EGimus de virtutibus moralibus in communi. Sequitur, ut agamus de iisdem in particulari, & ut de singulis explicemus, quid sint, circa quæ versentur, & quo pacto operentur: ex quibus etiam patebit, quot sint virtutes.

2 Primo igitur agendum est de fortitudine: cujus naturam ut cum Aristotele decla-

declaremus, primo explicandum est circa quam materiam vera fortitudo versetur: secundo per quos actus circa talem materiam versetur tum vera fortitudo, tum vitia opposita: tertio declarandæ sunt quinque species fortitudinis similitudinariæ, & earum actus: quarto demum proponendę sunt quædam proprietates fortitudinis.

3 Quoad primum: fortitudo ex dictis lib. 2. cap. 7. num. 2. est mediocritas circa timores, & audacias; ergo materia proxima, circa quam fortitudo versatur, sunt timores, & audacię; sed timores, & audaciæ versantur circa terribilia; eadem enim terribilia, quæ per timorem fugimus, per audaciam aggredimur; ergo fortitudo versatur circa terribilia, tanquam circa materiam rèmotam, sed terribile est malum imminens, ideoque timor definitur à quibusdam *expectatio imminentis mali*, plura autem sunt genera malorum, puta infamia, paupertas, morbi, inimicitiæ, mors &c. ergo fortitudo versatur circa omnia, vel circa aliqua ex dictis malis. Quæritur igitur, an versetur circa omnia, ita ut nullum malum timeat; an circa aliqua tantum, & quæ sint illa mala, & illa terribilia, circa quæ præcipuè versatur fortitudo:

4 Primo: videtur, quod vir fortis non versetur circa omnia mala, ita ut excludat à se timorem omnium malorum. Ratio est, quia vir fortis non excludit à se timorem eorum malorum, quæ honestum est timere, turpe non timere; sed quædam sunt mala, quæ honestum est timere, turpe non timere; ergo &c. Probatur minor: infamia enim ex eo, quod turpia agamus, est malum, quod honestum est timere, turpe non timere, ideoque qui talem infamiam timent, laudantur ut probi & verecundi, qui non timent, vituperantur ut impudentes, licet qui infamiam non timet, impropriè dicatur fortis, in quantum est similis forti in eo, quod est interritus.

5 Secundò; videtur etiam, quod licet honestum sit non timere quædam alia mala, ex. gr. pauperpatem, ægritudinem, & universim quæ non possumus vitare, neque nostra culpa accidunt nobis, adhuc qui hæc non timet, non eo ipso propriè sit fortis. Probatur: qui enim est liberalis in erogandis pecuniis, nec timet paupertatem; qui est promptus in suscipiendis laboribus, nec timet ægritudinem, si sit meticulosus in periculis bellicis, non dicitur simpliciter fortis; ergo ad hoc, ut quis sit simpliciter fortis, non sufficit, ut excludat à se timorem paupertatis, vel ægritudinis. Ex proportionali ratione non est timidus, qui cum interritus sit circà pericula bellica, timet de uxoris, ac filiorum pudicitia, vel metuit, ne sibi ab ęmulis confletur invidia, & alia hujusmoi: ac similiter non est fortis servus, qui licet, cum flagris est cædendus, non timeat, tamen in bellicis periculis fugam capessit; ergo &c.

6 Circa qualia igitur terribilia fortis versatur? An circa maxima? Nemo ènim tolerantior malorum est. Mors autem maxime omnium rerum est horribilis, quippe cum terminus sit, nihilque amplius homini mortuo, neque bonum neque malum esse videatur. Sed neque circa mortem quamlibet versari fortis videtur, ut si in mari, vel morbo contigerit. Circa qualem igitur uersabitur? An circa eam, quæ in pulcherrimis rebus contingit: cujusmodi sunt, quæ in bello oppetuntur, in maximo scilicet, & pulcherrimo periculo? His consentiunt etiam honores, qui & à ciuitatibus, & à regibus instituti sunt.

7 Ille itaque proprie uir fortis dicetur, qui circa præclaram mortem impavidus fuerit, circaque ea, quæ mortem afferunt, cum proxima sunt. Ejusmodi autem maximè sunt, quæ in bello occurrere consueverunt. Veruntamen & in mari, & in morbis, vir fortis impavidus est, non ita tamen ut maritimi homines. Hi enim desperata salute sua ægre ejusmodi genus mortis ferunt illi bona spè ob navigandi peritiam freti sunt.

8 Fortes præterea in iis viriliter se gerunt, in quibus vires spectantur, aut præclarum est mori, quorum neutrum in talibus generibus necis existit.

6 Quæ-

6 Quænam igitur sunt illa mala, & illa terribilia, circà quæ tanquam circà propriam materiam, principaliter versatur fortitudo? Dicendum, quod sunt mala maxima, & maximè terribilia, & quæ honestissimum, ac pulcherrimum est subire. Ratio est; quia fortis, ut fortis censetur esse tolerantissimus malorum; sed non esset tolerantissimus malorum, nisi subiret mala maxima, & maximè terribilia; ergo fortis versatur circà mala maxima, & maximè terribilia; sed mors videtur esse omnium terribilissimum, cum sit finis vitæ, & cum post mortem nihil boni, vel mali sensibilis videatur homini superesse; ergo fortis versatur circà mortem; sed non versatur principaliter circà omnem mortem, puta circà mortem ex morbo, vel naufragio; ergo versatur principaliter circà mortem pulcherrimam, & honestissimam, qualis est, quę subitur in bello pro patria &c. ideoque leges civitatum, & gentium, quæ statuerunt honores, & præmia viris fortibus, tales honores, & præmia decreverunt iis, qui audacter, & impavidè subeunt pericula bellica, existimantes hæc pericula esse materiam propriam fortitudinis.

7 Ex his potest inferri primo, circa quæ vir fortis principaliter, vel secundario sit interritus. Principaliter vir fortis est interritus circà honestam mortem, & circà repentina, quæ possunt mortem afferre. Hęc enim sunt maximè terribilia, tum quia mors videtur summum malorum, non quia ipsum repentinum auget timorem. Et quia pericula bellica sunt maximè repentina, ideo vir fortis principaliter versatur circà pericula bellica. Secundario vir fortis versatur impavidè etiam circà alia mortis genera. Si enim occurrat periculum moriendi ex naufragio, vel morbo, non timet. Neque verò vir fortis est interritus in periculo naufragii, sicut nautæ, sed modo diverso. Nam nautæ non timent, quia cum per peritiam navigandi alias evaserint, sperant etiam nunc se evasuros, ideoque cum desperant de salute, succumbunt timori. At vir fortis etiamsi desperet de salute, adhuc non timet; quia non ita amat vitam, ut inordinate commoveatur.

8 Infertur secundo, quænam vir fortis non solum non timeat, sed audacter aggrediatur. Audacter aggreditur ea, ad quæ perficienda vires conducunt, & pro quibus pulchrum est mori, qualia sunt pericula bellica: ea vero, ad quæ vires parum conducunt, & pro quibus non ita pulchrum est mori, non audacter aggreditur. Et quia non pulchrum est mori in naufragio, ideo non ità audacter se exponit periculis naufragii, & aliis periculis similibus, sicut periculis bellicis.

De Actibus, per quos circà terribilia versatur tum fortitudo, tum opposita vitia.

Caput VII.

1 *ID autem, quod terrorem incutit, non omnibus est idem: 2 * dicimusque aliquid supra hominem esse, quod quidem unicuique sanæ mentis homini terribile est. At quæ hominem non excedunt, magnitudine differunt, & eo quòd magis, vel minus efficiuntur. Simili modo ea, quæ fiduciam mihi afferunt.*

3 *Fortis autem vir, ut homo, erit interritus: timebit tamen etiam ipse hujusmodi mala. Sed ut oportet tamen, & ut ratio præscribit, honestatis causa sustinebit, ac feret, quippe cum hic finis virtutis sit: Efficitur autem, ut magis, & minus hæc timeamus, item ut ea quæ non sunt terribilia, quasi terribilia sint, timeamus. Peccataque committuntur, aliud cum timemus ea, quæ non oportet, aliud cum non sicut oportet, aliud cum non oportet, vel aliquid ejusmodi. Similiter quoque circa ea, quæ fiduciam afferunt.*

4 *Qui igitur ea, quæ oportet, & cujus causa oportet: & ut oportet, sustinet, ac timet, & simili modo etiam confidit, fortis est: quippe cum pro dignitate, & sicut ratio præscribit, fortis vir, & patiatur, & agat. Finis autem uniuscujusque operationis est, qui secundum habitum existit: at viro forti fortitudo ipsa honesta res est: talis igitur erit etiam finis: quippe cùm fine singula definiantur, honestatisque causa*

 for-

fortis uir sustineat, atque agat ea, quæ ex ipsa fortitudine sunt,

EXplicata materia, circa quam versatur fortitudo, explicat Aristoteles actus, per quos circa dictam materiam versatur. Et quia fortitudo versatur circa terribilia, explicat per quos actus circa terribilia versetur, tum fortis, qui est in medio virtutis, tum audax, & timidus, qui sunt in extremis vitiorum.

1 Ut hæc explicet, supponit primo Aristoteles, quod non idem est terribile omnibus, sed potest accidere, ut quod est terribile uni, non sit terribile alteri: ex. gr. quod est terribile fœminæ, vel puero, non est terribile viro.

2 Supponit secundò: dari aliquos gradus terribilium, secundum quos aliqua sūt magis, aliqua minus terribilia. In primo gradu terribilium sunt, quę facultatem humanam excedunt: & hæc qui non timet, nec fugit, sed aggreditur, non est fortis, sed insanus. Hujusmodi sunt terræmotus, inundationes &c. In secundo gradu sunt, quæ non excedunt facultatem humanam, qualia sunt invasio hostium in bello &c: & hæc etiam differunt magnitudine, & intēsione, ideoque aliquando fortis debet periculum declinare, aliquando audacter aggredi.

3 His suppositis: occurrentibus terribilibus, vir fortis erit quidem impavidus, sed ut homo, hoc est non excludet à se omnem timorem, ut dixerunt Stoici (hoc enim est impossibile homini), sed timebit ut oportet, atque ut dictat ratio tolerabit, ac subibit pericula gratia honestatis, quæ honestas est finis virtutis. Explicatur. In timendo atque audendo potest dari excessus, atque defectus. Potest enim homo timere terribilia, vel plus, quam oportet, vel minus, quam oportet, potest etiam peccare timendo quæ non oportet, aut non quemadmodum oportet, aut non quando oportet &c. His iisdem modis potest peccare audendo.

4 Fortis igitur est, qui ea, quæ oportet, & gratia cujus oportet, & ut oportet, & quando oportet, timet, ac sustinet. Fortis enim non solum agit, sed etiam patitur secundum habitum fortitudinis, & ut jubet ratio, & in omni sua operatione habet pro fine ipsum finem habitus, hoc est honestatem propriam fortitudinis, à quo fine præcipuè specificatur habitus fortitudinis, & omnis ejus actus.

5 Ex illis uero, qui exuperant, qui intrepiditate excedit, nomine uacat. Multa enim hujusmodi nominibus uacare superius à nobis dictum est. Posset tamen esse insanus quidam, atque indolens, siquidem neque terræ motus, neque undationes timeat: id quod Celtas facere dicunt.

6 At qui confidendo, in terribilibus rebus excellit, audax est: qui quidem audax, & arrogans esse, & fortitudinis affectator uidetur. Sicut enim ille circa formidabiles res se gerit, ita hic ipse uideri ult, in quibusque potest, illum imitatur. Vnde efficitur, ut plerique ex ipsis timidaudaces sint. In his enim audacter se gerentes, formidolosa non sustinent.

7 Qui autem timendo excedit, is est ignauus. Nam & quæ non oportet, & sicut non oportet, timet: & reliqua ejusmodi omnia ipsum consequuntur. Confidendo etiam deficit. Sed in doloribus excedens magis est manifestus: quippe cùm desperabundus quidam sit ignauus. Omnia enim timet. E contrario fortis. Confidere enim bene sperantis hominis est. Circa hæc igitur, & ignauus, & audax, & fortis uersantur: diuerso tamen modo. Illi enim excedunt, & deficiunt: hic mediocriter se gerit, atque ut oportet.

8 Atque audaces quidem præcipites sunt, uoluntque ante ipsa pericula periclitari: in ipsis uero constituti absistunt. Sed fortes in operibus ipsis acres, ac celeres, antea quieti sunt. Itaque sicut dictum est, fortitudo mediocritas est circa terribilia, & ea, quæ fiduciam afferunt, in iis rebus, quas diximus, & ea de causa, quia honestum est, eligit, ac sustinet, vel quia id non facere turpe est. Mori autem, ut vel paupertatem, vel amorem, vel molesti quippiam fugiamus, fortis viri minime est, sed potius timidi: quippe cum laboriosa fugere mollicies sit. Neque hanc mortem sustinit quispiam, quia honestum sit, sed ut malum euitet, ac fugiat. *
9 Fortitudo igitur tale quippiam est.

5 Qui

5 Qui excedit in non timendo, non habet nomen, poteſt tamen vocari inſanus. Eſt enim is, qui ex quadam inſania nihil omnino timet, ne terræ motus quidem, & inundationes, quæ tamen omnis prudens timet: & tales dicuntur populi quidam, qui vocatur Celtæ.

6 Qui excedit audendo, dicitur audax, & eſt is, qui temerarie aggreditur, quæ non oportet aggredi. Datur etiam arrogans, qui licet non ſit audax, neque fortis, tamen ſimulat ſe eſſe fortem, & audacem, atque optat talis videri, ideoque imitatur audacem, in quantum poteſt: & quia audacter ſe gerit, cum non imminet periculum, cum verò periculum imminet timet, ideo aliquando eſt audax, aliquando timidus, & meticuloſus, quales ſunt Thraſones comædiarum.

7 Qui excedit timendo eſt timidus. Timet enim quæ non oportet, & ut non oportet &c. Deficit autem in audendo, ideoque non audet, cum oporteret audere. Quia tamen magis eſt manifeſtus exceſſus timoris, quam defectus audaciæ, ideo non denominatur a defectu audaciæ, ſed ab exceſſu timoris, & dicitur timidus. Proprium timidi eſt, ut parum, vel nihil ſperet, ac penè omnia deſperet. Fortis è converſo eſt pronus ad bene ſperandum. Ratio eſt, quia cum non refugiat ab arduis, ſed illa aggrediatur, confidit ſe conſequuturum bona, licet ardua, quod eſt ſperare. Ex his igitur patet, quod cum circa eadem terribilia verſetur tum audax, & timidus, tum fortis, diverſo tamen modo ad ea ſe habent. Audax enim, & timidus partim excedunt, partim deficiunt; nam audax excedit in confidendo, deficit in timendo: timidus excedit in timendo, deficit in confidendo. At fortis mediocriter timet, & mediocriter audet, & omnino ſe habet, ſicut oportet.

8 Iam aliquando tum audaces, tum timidi faciunt quædam, quæ videntur opera fortitudinis, ſed non ſunt. Audax enim aggreditur, & vult pericula. Sed quia in periculis aggrediendis nõ ducitur judicio rationis, ſed impetu paſſionis, ideo ante pericula præceps eſt ad illa aggredienda, in periculis verò deficit, quia impetus paſſionis vincitur à difficultate rei. E converſo fortis, quia ratione movetur ad pericula ſubeunda, ideo ante periculum eſt quietus, in ipſo verò periculo eſt fervidus in agendo. Timidus imitatur aliqualiter fortem, cum mortem eligit, & ſibi conſciſcit ex amore, vel ad vitandam paupertatem, aut aliquod aliud moleſtum, ac triſte. Verum in morte ſibi propter hæc conſciſcenda, non eſt fortis, ſed timidus. Proprium enim fortis eſt nõ fugere laborioſa, & moleſta, ſed conſtanter illa perpeti, ac ſubire, & mortem eligere, non ad vitandas moleſtas, ſed quia honeſtum eſt mori ſed qui mortem ſibi conſciſcunt, eligunt mortem, non quia eſt honeſta, ſed ad fugienda laborioſa, & moleſta; ergo ſunt timidi & molles, cum ſit quædam mollities non ferre moleſta.

9 Ex his poteſt inferri definitio veræ fortitudinis. Eſt enim *mediocritas quædam in audendo, & timendo, verſans circa auſibilia, & terribilia, eaque eligens, ac ferens, quia honeſtum eſt, & quia turpe eſt illa non ſubire, ac perferre.*

De quinque aliis modis fortitudinis non veræ. Caput VIII.

1 *Dicuntur autem etiam aliæ fortitudines quinque modis* 2 ** Primum civilis: maxime enim ea ſimilis eſt, quippe cùm cives tum ob mulctas, & opprobria, tum ob honores legibus inſtitutos, pericula ſubeant, atque ob id fortiſſimi eſſe videantur illi, apud quos ſicut ignaui ignominia, ita fortes honore afficiuntur. Tales etiam Homerus inducit: ut Diomedem, & Hectorem:*

Næ mihi Polydamas faciet convicia primus.

& Diomedes;

Sic aliquando inter Troas jactabitur Hector?

Tydides metuens à me est in castra fugatus.

Atque hæc quidem fortitudo illi maxime, quæ prius dicta est, assimulatur, propterea quòd ob virtutem existit, ob verecundiam siquidem, & honesti appetitionem, honoris scilicet, & opprobrii, quòd turpe est fugiendi causa.

3 Eodem referre etiam eos quispiam posset, qui ab iis, qui principatum obtinent coguntur. Pejores tamen in eo sunt. quod non ob pudorem, sed ob timorem id faciunt, atque ut non quoad turpe, sed quod molestum est, fugiant. Cogunt enim illi, qui potestatem in alios habent, ut Hector,

Si vero pugnam quem detrectare videbo:
Is certe nulla poterit ratione cavere,
Quin avibus, canibusque objectus præda voretur.

4 Et qui imperant, & si recesserint, verberant, idem faciunt, necnon qui ante fossas, vel tale quippiam acies instruunt. Omnes enim cogunt. Verum non ob necessitatem, sed ob honestatem fortem esse oportet.

1 EXplicata vera, & perfecta fortitudine, explicat Aristoteles quinque alios modos fortitudinis non veræ, sed habentis similitudinem cum vera fortitudine, Prima est fortitudo civilis, seu politica; secunda est fortitudo militaris; tertia fortitudo ex ira; quarta fortitudo ex spe; quinta fortitudo ex ignorantia.

2 Fortitudo politica est, per quam Cives pericula subeunt, vel ex desiderio honoris, ac metu infamiæ, vel ex metu pœnarum futurarum, vel ex metu pœnæ præsentis. Tres igitur sunt gradus fortitudinis politicæ. Primus est, cum quis pericula bellica sustinet ex desiderio honoris, ac metu infamiæ. Ideo Cives illarum civitatum, apud quos fortes sunt in magno honore, timidi autem censentur infames, solent videri fortissimi. Habent enim fortitudinem politicam, & assuetudine pericula subeundi multi eorum acquirunt etiã fortitudinem veram. Hanc fortitudinem Homerus tribuit Hectori inter Trojanos, ac Diomedi inter Græcos. Inducit enim Hectorem fortiter se gerentem, ne Polydamas ipsi exprobraret ignaviam, & inducit Diomedem fortiter pugnantem, ne Hector jactaret Diomedem à se fugatum fuisse. Hæc fortitudo, licet non perveniat ad perfectionem veræ fortitudinis, adhuc valde illi est propinqua. Honor enim, cum sit testimonium honestatis, est valde propinquus honestati, infamia, cum sit testimonium turpitudinis est valde propinqua turpitudini; ergo fortitudo, quæ aggreditur pericula ad consequendum honorem, & vitãdam infamiam, est valde propinqua veræ fortitudini, quæ aggreditur pericula, ut assequatur honestatem, & vitet turpitudinem. Solet autem hæc fortitudo præsertim dari in nobilibus.

3 Secundus gradus fortitudinis politicæ, qui magis convenit plebeiis est, per quem quis subit pericula ex metu futurarum pœnarum, quibus à magistratibus puniuntur, qui non fortiter in bello se gerunt. Et quia longius à vera fortitudine recedit qui fortiter se gerit ex timore pœnæ, quam qui ex pudore, seu timore infamiæ, ideo hæc fortitudo est inferior fortitudine primi gradus. Idcirco Hector Princeps Trojanorum apud Homerum minatur se interempturum, & canibus in escam expositurum eos, qui timidè se gererent, ut in gregarios milites hanc fortitudinem induceret.

4 Tertius gradus est, per quem quis fortiter se gerit ex metu pœnæ præsentis: ut cum præsentes Duces minantur, & cædunt milites, qui fugiunt, vel non fortiter se gerunt. Hæc autem maximè degenerat à vera fortitudine, quia verè fortis est, qui est fortis voluntariè, & ex amore boni honesti: at qui sunt fortes hoc tertio gradu fortitudinis, videntur esse fortes ex quadam necessitate.

5 Videtur autem uniuscujusque etiam rei experientia fortitudo quædam esse: unde etiam

So-

Socrates fortitudinem esse scientiam existimabat. Ac tales quidem alii aliis in rebus sunt, in bellicis vero milites, quippe cum multe vanæ res belli esse videantur, quas ipsi maxime exploratas habent. Vnde ob id fortes videntur, quia cujusmodi res illæ sint, alii ignorant. Atque ita & subire eas, & nihil pati ex peritia militari maxime possunt: item cavere, & percutere, cum armis uti valeant, eaque habeant, quæ & ad faciendum, & non patiendum maxime idonea sunt, ut cum aliis quasi inermibus armati, & quasi certandi imperitis athletæ ipsi decertent. In hujuscemodi enim certaminibus non fortissimi quique pugnacissimi etiam sunt, sed qui robore maxime præditi sunt, corporaque optima habent. Nam milites timidi tunc efficiuntur, cum vel crescit periculum, vel copiis, & apparatibus destituuntur: primi enim fugiunt. At civilis exercitus manet, mortemque oppetit: id quod in Hermæo contigit. Huic enim turpe est fugere, morsque hujuscemodi saluti anteponenda. Illi vero initio tanquam superiores periculis sese exponunt, cognita deinde re fugiunt, mortem magis, quam turpitudinem metuentes. Sed vir fortis talis minime est.

5 Secunda est fortitudo, quæ oritur ex peritia, qualis præsertim est fortitudo militaris. Unusquisque enim videtur esse fortis in iis, quorum est peritus; ergo etiam milites periti pugnandi videtur esse fortes in pugnando, ideoque Socrates censuit fortitudinem esse quamdam scientiam, & quamdam peritiam. Explicatur. In bello plura videntur terribilia, & periculi plena inexpertis, in quibus verè nullum est periculum, qualia sunt fragor armorum, concursus equorum &c. ergo dum periti circa hæc se gerunt impavidè, videntur fortes. Secundo: qui sunt periti pugnandi, sciunt & adversarios offendere, & se ipsos tueri, & evitare conatus hostium, & uti armis multipliciter ad percutiendum; ergo propter hanc peritiam cum adversariis pugnant, sicut armati cum inermibus, & sicut ludi magistri cum rudibus, ideoque quia sunt pugnacissimi, videntur fortissimi. In talibus enim certaminibus ii solent esse pugnacissimi, non qui sunt fortissimi, sed qui sunt peritissimi, ac majoribus viribus præditi, & qui habent corpora melius disposita ad pugnandum. Hinc sequitur quoddam discrimen inter fortitudinem politicam, & militarem. Milites, qui ex peritia audacter se gerunt, alacriter pugnant, dum censent non adesse periculum: cum in pugnæ progressu advertunt verè adesse periculum, seque esse inferiores copiis, viribus, & apparatu bellico, timent, & fugam capessunt. At verò cives, qui sunt fortes fortitudine vera, vel politica, licet initio pugnæ videantur timidiores militibus, tamen occurrente periculo, non fugiunt, sed permanent in acie, ac moriuntur, ne incidant in infamiam, & quia turpe putant fugere. Ita cum pugnatum est in Hermæo, milites fugerunt, cives constanter in acie usque ad mortem præstiterunt. Historiam ex Diodoro Siculo videre potes apud Tarquinium Gallutium in explicatione hujus loci. Fortes igitur solum militaliter magis timent mortem, quam dedecus, & turpitudinem: at fortes civiliter magis timent dedecus, & turpitudinem, quam mortem, ideoque fortitudo politica est propinquior veræ fortitudini, quam fortitudo militaris.

6 *Et iram quoque in fortitudinem referunt. Fortes enim videntur esse illi etiam, qui iracunde, perinde ac feræ contra vulnerantes feruntur: propterea quod fortes iracundi esse consueverunt. Ira enim est maxime ad pericula subeunda perrectrix, ac præcipitatrix. Vnde etiam Homerus:* - vires iniiciat ira. *Et*, - animos, iramque ciebat. *Et*, per nares acris subiit furor, *Et*, sanguis ferbuit intus. *Omnia enim ejusmodi exercitationem, atque impetum iræ significant. Sed fortes quidem honestatis causa agunt, ira tamen ipsos adjuvat: feræ autem ob dolorem. Propterea quod enim vel percussæ sunt, vel timent, incitantur. Nam si in sylvis, uel saltibus suis fuerint, non irruunt. Non igitur fortes sunt, quippe quæ dolore, & ira in periculum impulsæ feruntur, nihil mali, ac molesti prævidentes. Nam eo modo etiam asini essent fortes, cum esuriunt qui si etiam verberentur à populo minime recedunt. Quin etiam adulteri multa ob libidinem auda-*

audacia perpetrant. Non igitur sunt fortes, qui ex dolore, aut ira in periculum impelluntur. Maxime autem naturalis esse hæc videtur, quæ est ira, videturque esse fortitudo, ubi electionem, & id, cujus causa faciendum unumquodque est, assumpserit. Et homines etiam cum irascuntur, dolent, lætantur, cum ulciscuntur. Qui autem ob hæc faciunt quippiam, pugnaces quidem sunt, sed non fortes, quippe cum non honestatis causa, neque ut ratio præscribit, sed ob affectum agant. Similitudinem tamen quandam habent.

6 Tertia est fortitudo, quæ oritur ex ira. Sicut enim fortis audacter aggreditur pericula, sic iratus. Cum enim ira sit impetuosissima ad pericula aggredieda, maximo impetu fertur in pericula, eo pacto, quo feræ vulneratę concitantur in vulnerantes. Hunc impetum iræ descripsit Homerus, dicens, *vires inieeit ira; animum ira concitavit; acuta vis per nares ibat, efferbuit sanguis*. Hæc enim omnia impetum iræ significant. At licet fortitudo ex ira habeat quamdam similitudinem cum vera fortitudine, adhuc à vera fortitudine degenerat. Fortes enim agunt ex electione propter honestatem, & prævidentes pericula, licet ira consequens electionem vires illis addat. At feræ agunt ex dolore, vel timore absque electione, & absque prævisione periculorum. Ex dolore quidem invadunt, dum sunt vulneratæ; ex timore, dum timent aggressionem, & ideo cum latent in suis lustris, quia non timent, non invadunt. Proportionaliter irati, quia dolent de contemptu apprehenso, tãquam de quodam vulnere, vel quia timent contemptum, non prævidentes pericula ruunt ad vindictam. Si autem qui ex passione subeunt pericula, & tolerant mala, verè essent fortes, etiam asini, & adulteri essent fortes. Asini enim esurientes, etiam percussi non recedunt à pascuis; adulteri ex impetu amoris multa audacter agunt, & patiuntur; sed asini, & adulteri non sunt fortes; ergo neque fortes sunt, qui ex dolore, & ira ruunt in pericula. Fortitudo tamen ex ira est propinquior, & similior verę fortitudini, quam fortitudo ex concupiscentia, vel alia passione, ita ut si ipsi addatur electio, ac finis, eo ipso evadat vera fortitudo. Fortis enim irascitur ex electione, & prout oportet, & ab impetu iræ juvatur ad fortiter agendum, & ad subeunda pericula ex fine honestatis: iracundus è converso irascitur non ex electione, & cum irascitur, dolet de contemptu apprehenso; cum sumit vindictam, quam intendit, delectatur; ergo patet, quod iratus differt à forti, electione, ac fine, adeoque pugnax, quidem est, non autem fortis:

7 *Neque etiam illi, qui bene sperant fortes sunt. Nam propterea in periculis confidunt, quia & sæpe, & multos vicerunt. Similes tamen sunt, eò quod utrique sunt confidentes. Sed fortes ob antedicta confidunt: hi autem, quia se superiores esse, nihilque mali vicissim perpessuros existimant: id quod ebrii quoque facere consueverunt. In bonam enim spem inducuntur. Cum vero ipsis talia non contingunt, quæ speraverant, fugiunt. At vero fortis viri erat, ea quæ terribilia homini, & sunt, & videntur, ea de causa sustinere, quia id facere honestum, non facere turpe est. Ideo esse etiam fortioris videtur, in improvisis terroribus intrepidum, imperturbatumque sese præstare, quam in conspicuis. Ex habitu enim id magis proficiscitur, minusque ex præparatione. Nam quæ antea palam fiunt, ex consideratione quispiam eligere, ac ratione potest: quæ repente accidunt, non nisi ex habitu.*

8 *Fortes etiam videntur esse illi, qui ignorant. Et sanè non longe absunt à bene sperantibus. In eo tamen sunt pejores, quod hi nullam habent sui existimationem, illi habent. Vnde etiam aliquandiu manent: hi vero decepti, si vel cognoverint aliud quid esse, vel suspicati fuerint, fugiunt: Id quod Argivi fecerunt, cum in Laconas quasi essent Sicyonii, incidissent. Quales igitur sint fortes viri, & qui videantur fortes, dictum jam est.*

7 Quarta est fortitudo ex spe. Qui enim sæpe, ac multos vicerunt, sperant, futurum, ut etiam nunc vincant, ideoque audacter se gerunt in periculis, & in hoc imitantur fortes. Et quia ebrietas excitat animos ad sperandum, ideo etiam ebrii videntur for-

tes.

tes. At fortes ex ſpe differunt à verè fortibus. Nam verè fortes aggrediuntur pericula ex electione, quia honeſtum eſt aggredi: at iſti aggrediuntur pericula, quia putant ſe ſuperiores, ac proinde nihil mali paſſuros, ideoque cum res non evenit ipſis ex ſententia, fugiunt, ac timent; cum è converſo fortis non fugiat, ſed conſtanter ferat, quia honeſtum eſt ferre, turpe non ferre. Iam habitus fortitudinis magis dignoſcitur in repentinis. Cum enim pericula occurrunt præviſa, tum poteſt quis impavidè ſe gerere ex præmeditatione: at in repentinis non poteſt quis impavidè ſe gerere, niſi ex habitu fortitudinis.

8 Quinta eſt fortitudo ex ignorantia. Aliqui audacter ſe gerunt, quia periculum ignorant, & hi ſimiles ſunt fortibus ex ſpe, qui audacter ſe gerunt, quia putant ſe ſuperiores. Fortes tamen ex ignorantia ſunt deteriores fortibus ex ſpe. Nam fortitudo ex ſpe fundatur in peritia, quæ eſt quædam perfectio: at fortitudo ex ignorantia fundatur in ſolo defectu ſcientiæ. Ideo fortitudo ex ſpe durat ſaltem aliquo tempore, dum qui ſperant, non experiuntur ſe inferiores: at fortitudo ex ignorantia ſtatim, ac apparet deceptio, ceſſat, ut accidit Argivis. Cum enim incidiſſent in Lacedæmonios putantes illos eſſe Sicyonios, quandiu perſeveravit error, perſtiterunt in pugna: at errore decepto, ſtatim fugerunt. Explicatum igitur eſt, quinam verè ſint fortes, & qui videantur fortes, cum non ſint.

De proprietatibus fortitudinis. Caput IX.

1 QVamvis autem circa fiducias, & timores verſetur fortitudo, non ſimili modo tamen in utriſque, ſed in timendis rebus magis ſpectatur. Qui enim in his imperturbatus fuerit, ſicutque debet ſe geſſerit, is magis eſt fortis, quàm qui in illis, quæ fiduciam afferunt.

2 Tolerandis igitur moleſtis rebus homines, ſicut dictum eſt, fortes dicuntur. Vnde etiam moleſta res eſt fortitudo, & merito laudatur, quippe cum moleſta ſuſtinere, quàm à jucundis abſtinere, difficilius ſit.

3 Veruntamen fortitudinis finis jucundus quidem eſſe videri poteſt, ſed obſcurari tamen ab iis, quæ circum ipſum accidunt, quemadmodum in gymnicis certaminibus evenit. Pugili enim jucundus ſanè finis eſt, cujus cauſa agit, corona videlicet, & honores: verbera vero, cum ſit carneus, dolorem afferunt, atque omnis demum labor moleſtus eſt. Quia autem hæc multa ſunt, finis ipſe, cujus cauſa certamen ſubit, parva res cum ſit, nullam in ſe habere jucunditatem videtur. Si igitur circa fortitudinem idem eſt, mors, & vulnera moleſta quidem erunt forti viro, & invito contingent, ſuſtinebuntur tamen, quia id facere honeſtum, non facere turpe eſt. Ac quo magis omni virtute ornatus, & felicior fuerit, eo magis ob mortem dolebit, quippe cum ejuſmodi vir maxime dignus ſit, qui vivat, maximiſque bonis ſciens privetur, quod dolorem affert. Nihilo minus tamen fortis erit, & fortaſſe etiam magis, quia honeſtatem in bello omnibus his anteponit.

4 Non igitur in omnibus virtutibus ineſt, ut cum jucunditate operemur, niſi quatenus finem ipſum attingimus.

5 Nihil autem fortaſſe prohibet, quin milites optimi ſint illi, qui non modo tales, ſed etiam minus fortes, & nullo alio bono præditi ſunt. Hi enim prompti ſunt ad pericula obeunda, vitamque cum parvo lucro commutant. Ac de fortitudine quidem hactenus dictum ſit. Nam quid ea ſit, ex antedictis figura quadam comprehendere non eſt difficile.

1 PRoponit demum Ariſtoteles quaſdam proprietates verè fortitudinis. Prima proprietas eſt: licet fortitudo verſetur circà timores, & audacias, tamen fortitudo magis elucet in hoc, quod quis non excedat in timore terribilium, quam in hoc, ut non excedat in audacia. Ratio eſt, quia fortitudo magis elucet in difficiliori; ſed difficilius eſt non turbari à terribilibus, timendo prout non oportet, quam non audere magis, quam oportet; ergo &c. Probatur major, quia in tantum quis audet, in quantum exiſtimat eum, qui invadit, non excedere ſuam virtutem: in tantum timet, in quantum exiſtimat eum, qui invadit, excedere ſuam virtutum; ſed difficilius eſt gerere ſe, prout oportet, contrà ſuperiorem,

quam contra æqualem, vel inferiorem; ergo difficilius est servare modum in timendo, quam in audendo.

2 Secunda proprietas est: licet fortitudo intendat finem jucundum, tamen eligit actiones tristes, & doloriferas, ideoque est quid doloriferum, ac triste, & propter hoc ipsum est valde honesta, ac laudabilis. Probatur: nam fortis intendit honestatem; sed honestas est jucunda; ergo intendit finem jucundum: at eligit actiones laboriosas, ac tristes, puta percussiones, vulnera, mortem ipsam; ergo eligit, ac tolerat tristia, ac dolorifera. Et quia difficilius est ferre dolores, quam abstinere à voluptatibus, ideo fortis, cujus proprium est *ferre dolores*, versatur circà difficiliora, quam temperans, cujus proprium est *abstinere à voluptatibus*, & consequenter fortitudo est difficilior, & laudabilior, quam temperantia.

3 Ex eo, quod finis fortitudinis sit jucundus, actiones tristes, infertur primo, quod fortis, dum exercet actus fortitudinis, habet quandam jucunditatem de honestate finis obfuscatam tristitia actionum, Fortis igitur se habet, sicut pugil. Quemadmodum enim pugil, dum pugnat, ac vincit, gaudet de fine, hoc est de victoria, & corona, quam videt se consequi, sed dolet de labore, & percussionibus, quas patitur ab adversario, nec potest non dolere, cum sit carneus; sic fortis, dum tolerat vulnera, ac mortem, gaudet de honestate, sed dolet de vulneribus, & morte: sed ita dolet, ut ferat, sicut oportet ex hoc motivo, quia honestum est ferre, turpe non ferre. Adhuc tamen differt pugil à forti. Pugil enim pugnando intendit, & consequitur parvum bonum, hoc est coronam, ideoque parum delectatur: at fortis consequitur honestatem, quæ est magnum bonum, ideoque valde delectatur, sed delectatione obfuscata à dolore, ut explicatum est. Addit Aristoteles, quod non solum fortis dolet, tolerando mortem, sed quò majori virtute est præditus, & quo est magis felix, eo magis dolet. Ratio est, quia qui sciens privatur majoribus bonis, & quibus est magis dignus, magis dolet; sed quo quis est felicior, & melior, eo privatur majoribus bonis, quibus est dignissimus, & hoc ipsum scit; ergo maximè dolet. Ex eo verò, quod valde doleat, non sequitur, quod non sit fortis, immo sequitur, quod sit magis fortis, siquidem honestatem mortis anteponit majoribus bonis, de quorum amissione maximè dolet.

4 Ex his infertur primo non omnes virtutes operari cum voluptate, nisi in quantum attingunt finem, & delectantur de honestate, ut explicatum est.

5 Infertur secundo: optimos milites non esse eos, qui sunt fortissimi. Hi enim cũ sint vita dignissimi, non debent exponere suam vitam quibuslibet periculis, Optimi igitur milites sunt, qui quia vix habent aliquid boni, nihili faciunt vitam suam, adeoque sunt parati ad illam amittendam pro parvis bonis, puta pro parvo stipendio, pro parva præda, vel lucro. Concludit Aristoteles satis esse dictum de fortitudine, atque ex dictis patere descriptionem fortitudinis, quæ est *virtus mediocriter se habens secundum rectam rationem circa timores, & audacias, propter bonum honestum.*

De Temperantia: circà quas delectationes, ac tristitias, tanquam circa propriam materiam versetur. Caput X.

1 *Post hanc autem dicamus de temperantia. Hæ enim irrationalium partium esse virtutes uidentur.*

2 *Ac temperantiam quidem mediocritatem esse circa uoluptates à nobis dictum iam est: nam minus, nec simili modo circa dolores uersatur. In his etiam intemperantia existit.*

1 Post fortitudinem, agendum est de temperantia. Ratio, quam Aristoteles hic innuit est, quia istæ virtutes sunt modo

modo ſpeciali virtutes appetitus ſenſitivi; hoc eſt partis animæ, quæ licet ſit irrationalis, adhuc apta eſt parere rationi; ergo de iis ſimul eſt agendum. Explicatur. Virtutes, quæ ponunt modum in paſſionibus, recipi debent in ea potentia, cujus paſſiones ſunt actus: ex. gr. virtus, quę facit, ut timeamus, & audeamus ſicut oportet, debet recipi in potentia, quæ iraſcitur, eamque perficere, & reddere obedientem rationi, idemque dic de aliis; ſed omnes paſſiones ſunt actus appetitus ſenſitivi; ergo omnes virtutes, quæ ponunt modum in paſſionibus, debet recipi in appetitu ſenſitivo, eumque perficere, ac reddere obedientem rationi. Iam appetitus ſenſitivus ſubdividitur in duas partes, concupiſcibilem, & iraſcibilem; concupiſcibilis tendit in bonum ſecundum ſe; iraſcibilis tendit in bonum arduum; ſed timores, & audaciæ tendunt in objectum, ut arduum, appetitus delectationis tendit in bonum ſecundum ſe; ergo timores, & audaciæ ſunt paſſiones iraſcibilis, appetitus delectationis eſt paſſio concupiſcibilis; ergo fortitudo, quæ ponit modum in timoribus, & audaciis, eſt virtus iraſcibilis, temperantia, quæ ponit modum in appetitu delectationis eſt virtus concupiſcibilis; ergo cum actum ſit de fortitudine, quæ verſatur circa primarias paſſiones iraſcibilis, agendum eſt de temperantia, quæ verſatur circa primarias paſſiones concupiſcibilis. Iam paſſiones, circa quas verſantur iſtæ duæ virtutes, ſunt irrationales modo quodam ſpeciali, quo non ſunt irrationales paſſiones, circa quas verſantur aliæ virtutes. Paſſiones enim, quæ ex objecto ſunt communes etiam animalibus irrationalibus, modo ſpeciali ſunt irrationales; ſed timores, & audaciæ, & appetitus delectationum ex objecto ſunt communes etiam animalibus irrationalibus, nam etiam animalia irrationalia circa terribilia moventur per timores & audacias, & circa delectabilia per appetitum; ergo fortitudo, & temperantia verſantur circa paſſiones ſpecialiter irrationales: cum è converſo virtutes, quæ verſantur circa appetitum pecuniæ, honoris, &c. non verſentur circa paſſiones irrationales in hoc ſenſu, ſiquidem appetitus pecuniæ, honoris &c. non eſt communis animalibus irrationalibus, ſed eſt proprius hominis. Propter has igitur rationes ſimul eſt agendum de fortitudine, & temperantia, & cum actum ſit de fortitudine, agendum eſt de temperantia.

2 Temperantia ex dictis eſt mediocritas circa delectationes, & dolores. Facit enim, ut appetamus voluptates, ſicut oportet, & ut fugiamus dolores cauſatos ex abſentia voluptatis, ſicut oportet. Et quia circa eamdem materiam verſatur virtus, & oppoſita vitia, ideo etiam temperantia, quæ opponitur intemperantiæ, verſatur circa voluptates, & dolores. Intemperans enim proſequitur voluptates plus quam oportet, ac fugit dolorem, qui conſurgit ex privatione voluptatum, plus quam oportet. Veruntamen licet temperantia verſetur circa voluptates, & dolores, magis verſatur circa voluptatem, quam circa dolores. Ratio eſt, quia dolor cauſatur ex abſentia delectabilium; ergo proportionatur appetitui delectationis; ergo qui bene ſe habet quoad appetitum delectationis, bene ſe habet circa dolorem; ergo temperantia principaliter debet ponere modum appetitui delectationis.

*3 Circa quales uero ſit uoluptates definiendum eſt, 4 * animæque, ac corporis uoluplates diſtinguendæ, ut ambitioſitas, & diſcendi cupiditas. Vterque enim ex his ea re gaudet, cujus eſt cupidus, corpuſque minime, ſed cogitationem potius affectam habet. Atque hi, qui in talibus uoluptatibus conſtituti ſunt, neque temperantes, neque intemperantes dicuntur. Non ſecus etiam qui in aliis ſunt, quæ ad corpus non ſpectant. Qui enim fabularum, narrationumque ſtudioſi ſunt, & de quibuslibet rebus colloquendo, dies conterunt, nugaces appellare conſueuimus, non intempe-*

ran-

rantes. Neque eos intemperantes dicimus, qui vel pecuniarum, vel amicorum causa dolore afficiuntur. Sed circa corporis voluptates temperantia solummodo versatur.

5 Atque eas non omnes. Qui enim iis gaudent, quæ visu percipiuntur, ut colore, figura, pictura, neque temperantes, neque intemperantes dicuntur, licet esse videantur, & ut oportet, etiam his, & per excessum, & defectum gaudeant. Simili modo in iis, quæ ad auditum pertinent. Neque enim quispiam, vel eos, qui supra modum cantibus; aut fabularum actione oblectantur, intemperantes, vel eos, qui ut oportet, idem faciunt, temperantes appellarit. Neque item eos, qui odoribus gaudent, nisi secundum accidens. Nam qui malorum, vel rosarum, vel suffimentorum olfactu delectantur, minime uocamus intemperantes, sed eos potius, qui unguentorum, aut opsoniorum odore illiciuntur, quippe cum his propterea oblectentur intemperantes, quia per hæc in recordationem concupitarum rerum venire consueverunt. Videre enim etiam quoslibet alios licet, cum esuriunt, cibariorum odoribus oblectari. At vero talibus oblectari intemperantis est. Ab eo enim concupitæ res ejusmodi sunt. Adde, quod neque cæteris animalibus ex his sensibus voluptas percipitur, nisi ex accidenti. Nam neque canes, odore leporum, sed comestione gaudent, sensum vero odor præbuit: neque leo bovis voce, esu lætatur, ex voce autem prope eum esse cum senserit, ea videtur oblectari. Simili modo neque si viderit, aut invenerit cervum, vel sylvestrem capram, voluptate aliqua afficitur, nisi quia cibum inde habebit. Circa ejusmodi igitur voluptates temperantia, & intemperantia versatur, quæ cæteris quoque animalibus communes sunt, servilesque ob id, ac ferinæ habentur. Hæ autem sunt, & tactus, & gustatus.

3 His igitur suppositis, primo explicandum est, circa quas voluptates, ac dolores, tanquam circa propriam materiam versentur temperantia, & vitia opposita: secundo: per quos actus versentur: tertio intemperantia comparanda est cum quibusdam aliis vitiis.

4 Quoad primum: ut explicet Aristoteles, circa quas voluptates, ac dolores versentur temperantia, & intemperantia, ponit aliquas conclusiones, Prima conclusio est: cum voluptates aliæ sint corporis, aliæ animi, temperantia non versatur circa voluptates animi, sed solum circa voluptates corporis. Probatur, & explicatur: nam & honor est delectabilis ambitioso, & scientia est delectabilis sciendi cupido: utraque verò voluptas spectat ad animum, non ad corpus; sed qui appetit voluptatem ex honore, vel ex scientia, non dicitur temperans, neque intemperans, & similiter qui appetunt alias voluptates spectantes ad animum, neque dicuntur temperantes, neque intemperantes, eo pacto, quo qui nimis delectantur narrationibus fabularum, & loquendo diem consumunt, dicuntur quidem loquaces, vel garruli, non autem intemperantes; ergo temperantia, & intemperantia non versantur circa voluptates animi, sed solum circa voluptates corporis.

5 Secunda conclusio est: temperantia, & intemperantia non versantur circa omnes delectationes corporis, sed solum circa delectationes communes belluis, hoc est quæ spectant ad gustum, & tactum, quæ idcirco serviles, ac ferinę dicuntur. Probatur, & explicatur: primo: qui delectantur objectis, quæ spectant ad visum, puta coloribus, figuris, statuis, picturis &c. neque si delectentur, ut oportet, dicuntur temperantes, neque si delectentur magis, aut minus, quam oportet, dicuntur intemperantes; ergo temperantia, & intemperantia non versantur circa delectabilia visui. Secundo: qui delectantur cantu, & voce histrionis, sicut oportet, vel magis, aut minus, quam oportet, neque dicuntur temperantes, neque intemperantes; ergo temperantia, & intemperantia non versantur circa delectabilia auditui. Tertio: neque dicuntur temperantes, aut intemperantes qui per se delectantur odore rosarum &c. sed solum dicuntur intemperantes, si delectentur odore in ordine ad gustum, eo pacto, quo esurientes delectantur odore epularum; ergo temperantia, & intemperantia non versantur circa per se delectabilia odoratui; ergo versantur

tur solum circa delectabilia gustui, & tactui, quibus solum per se delectantur animalia irrationalia; ergo temperantia, & intemperantia versantur circa delectationes communes belluis, quæ idcirco dicuntur serviles, & ferinæ. Quod autem animalia rationis expertia per se delectentur solum delectabilibus gustui, & tactui, probat Aristoteles: nam canis ex. gr. per se non delectatur odore leporis, sed esu leporis, odore verò delectatur solum, in quantum ex illo sentit cibum præsentem: idemque dic de aliis.

6 Sed gustatu parum, vel nihil uti videntur, quippe cum gustatus indicium saporum sit: id quod faciunt ii, qui vel vina explorant, vel opsonia condiunt. At non admodum his oblectantur, vel non quatenus intemperantes, sed fruitione ipsa, quæ tota per tactum efficitur in cibis, in potibus, & iis, quæ venerea nuncupantur. Vnde gulæ deditus quidam. Philoxenus Eryxius guttur sibi longius gruis collo dari optabat, utpotè qui tactu oblectaretur. Tactus autem sensuum est maximè communis, circa quem intemperantia versatur. Et merito esse vituperabilis videri propterea debet, quia nobis inest, non quatenus homines, sed quatenus sumus animalia. Talibus igitur oblectari, & acquiescere ferinum est. Nam voluptates, quæ maximè liberales per tactum efficiuntur, exceptæ ab his sunt, ut illæ sunt, quæ in gymnasiis per frictionem, calefactionemque fieri consueverunt. Non enim circa totum corpus, sed circa partes quasdam intemperantis tactus versatur.

6 Tertia conclusio est: temperantia, & intemperantia per se, & principaliter versantur circa delectationes tactus, non autem gustus. Probatur: nam officium gustus est saporem discernere, ideoque precipuè consistit in acumine linguæ; sed intemperantes parum, vel nihil delectantur de discretione saporum, qualem discretionem faciunt qui probant vina, & explorāt, an pulmenta sint benè condita, sed solum curant de voluptate, quæ est in deglutiendis esculentis, & poculentis, & in venereis, quæ voluptates spectant ad tactum; ergo temperantia, & intemperantia præcipuè versantur circa voluptates tactus. Confirmatur, nam quidam Philoxenus cum esset intemperantissimus, & voracissimus, optabat collum longius collo Gruis, ut scilicet diutius delectaretur per collum tactu cibi, & potus; ergo signum est, quod intemperanres per se appetunt, non illam delectationem, quæ percipitur ex gustatu, sed illam, quæ percipitur ex tactu ciborum; ergo temperantia, & intemperantia per se versantur circa delectationes tactus; sed tactus est sensus infimus, & maximè communis omnibus animalibus; ergo intemperantia excedit in appetitu delectationum, quæ conveniunt homini, in quantum animal est, & in quantum convenit cum brutis, & supra modum appetit delectationes bestiales; ergo intemperantia est vitium bestiale, ideoque est maximè vituperanda. Licet autem possint per tactum haberi delectationes liberales, ut eæ, quæ in gymnasticis causantur ex frictione, & calefactione, adhuc intemperans non prosequitur has voluptates, quæ spectant ad universum corpus, sed alias, quæ spectant ad certas partes corporis, puta ad guttur, & partes venereas, cæteras verò in ordine ad istas.

Quomodo, & per quos actus temperantia, & intemperantia versentur circà delectationes, atque tristitias.

Caput XI.

1 AT verò cupiditatum aliæ communes, videntur esse, aliæ propriæ, atque adsciticiæ. Vt alimenti cupiditas naturalis est: siccum enim vel humidum alimentum, vel etiam utrunque, cum indigent, omnes cupiunt: quin etiam appetit, & juvenis, ut inquit Homerus, florensque cubile: tale vero, ac tale, vel eadem non omnes, idcirco nostrum esse id videtur. Habet tamen & aliquid naturale, quippe cum aliæ aliis jucundæ sint, & omnibus suaviora quædam sint cæteris quibuslibet.

2 In

2 In naturalibus igitur cupiditatibus pauci, atque hi in uno, id est nimio peccant. Qui enim comedit uel vilia qualibet, aut bibit, quoad supra modum repleatur, is moltitudine naturalis cupiditatis terminos excedit. Naturalis enim cupiditas indigentiæ repletio est. Atque idcircò hujusmodi homines ventrifurentes appellantur, propterea quod ultra quam deceat, ventri replendo student. Ac tales quidem evadunt ij, qui seruili admodum ingenio præditi sunt.

DIctum est temperantiam, & intemperantiam versari circa delectationes, ac tristitias tactus; jam explicandum est, quo modo, & per quos actus circa tales delectationes versentur.

1 Ut id explicet Aristoteles, præmittit aliquas cupiditates delectabilium esse naturales, & communes, alias esse præternaturales, & proprias uniuscuiusque. Exempla cupiditatum naturalium, & communium sunt fames, & sitis. Unusquisque enim appetit alimentum siccum, & humidum: appetitus autem sicci est fames, appetitus humidi est sitis. Rursus cum unusquisque indiget quiete, appetit cubile, ideoque Homerus dixit, quod etiam iuvenis, & vigens appetit cubile. Exemplum cupiditatum præternaturalium, & propriarum sunt, per quas alii cupiunt unum genus, cubilis, alii aliud: aliqui cupiunt unum genus cibi, vel potus, alii aliud. Cum enim istæ cupiditates non sint communes, videntur esse præternaturales, licet in quantum fundantur in naturali complexione uniuscuiusque, sint aliqualiter naturales individuo. Unusquisque enim delectatur iis, quæ sunt juxta ejus complexionem: ex quo oritur, ut habentibus diversas complexiones, non eadem sint delectabilia, sed diversa.

2 Hoc præmisso, docet primo Aristoteles, quod circa naturales cupiditates delectabilium, pauci admodũ peccant, iique unico modo, hoc est per excessum. Probatur, & explicatur. Cupiditas enim naturalis est cupiditas alimenti sicci, & humidi expletivi indigentiæ, non autem est potius cupiditas huius alimenti, quam alterius; sed pauci peccant in tali cupiditate, iique per excessum, in quantum cupiunt solum alimẽtum, quodcunque illud sit, & comedunt, ac bibunt supra indigentiam ex quibuslibet, non multum curantes, qualia sint illa, quæ comedunt; ergo &c. Porrò hoc vitium vocatur *gastrimargia*, hoc est furor ventris: qui verò eo vitio laborant vocantur gastrimargi, hoc est ventrifurentes, & solent esse homines ferini imitantes voracitatem luporum.

3 Circa uero proprias cupiditates multi, ac multis modis peccant. Nam cum talis cujusdam rei studiosi homines dicantur, quia oblectantur, uel quibus non oportet, vel magis, quam plerique faciant, uel non ut oportet, uel non quo oportet, in omnibus sane intemperantes excedunt quippe qui & gaudent nonnullis, quibus non opportet, quæ odio profectò digna sunt, & si aliquibus gaudendum est, magis quam oportet, quamque plèrique gaudeant, id facere consueuerunt. Atque excessum quidem circa voluptates intemperantiam esse, ac vituperabilem, perspicuum est.

4 Circa autem dolores, non quemadmodum in fortitudine, ita hic sustinendo temperans, non sustinendo intemperans dicitur, sed intemperans unusquisque est, dum propterea, quod jucunda non consequitur, magis quam oportet, dolet, doloremque ipsi affert uoluptas, temperans, dum absentia, abstinentiaque voluptatis nullo dolore afficitur.

3 Docet secundo, quod plures, & pluribus modis peccant circà cupiditates proprias, & preternaturales delectabilium, Plures enim intemperantes peccant per excessum, in quantum delectantur quibusdam, quibus non oportet, cum sint turpia, & abominabilia, vel quia delectantur quibusdam ex se non abominabilibus magis, quam oportet.

4 Docet tertio, quod contrario modo circà dolores se habent fortitudo, & timiditas ex una parte, & temperantia, atque intemperantia ex alia parte. Fortis enim est, qui tolerat dolores, puta vulnera, mortem

tem &c. timidus,qui non tolerat, ſed turpiter fugit. At temperans non dicitur is, qui fert dolores, neque intemperans dicitur,qui non fert, ſed intemperans dicitur, qui dolet magis,quam oportet,cum delectabilia non adipiſcitur,ita ut ipſa voluptas ſupra modum concupita ſit illi cauſa doloris: temperans verò dicitur, qui non dolet carentia rerum, quæ voluptatem afferunt. Non enim ita immoderatè appetit delectabilia,vt doleat, cum iis caret.

5 Intemperans igitur iucunda omnia appetit, vel ea, quæ maxime iucunditatem afferunt, ducitur que à cupiditate adeo, ut ea omnibus aliis anteponat, atque ita ſit, ut doleat, dum & voto fruſtratur, & cupit; quippe cum non ſine dolore cupiditas ſit. Dolere autem ob voluptatem abſurdum videtur.

6 At qui deficiant circa voluptates, minuſque quam oporteat, illis òblectentur, non ferè inveniuntur. Talis enim ſtupiditas humana non eſt. Nam cætera animalia cum delectum ciborum habeant, aliis oblectantur, aliis minime. Si uero quiſpiam ſit, cui nihil ſit iucundum, nullaque inter hunc, & illum cibum differentia ſit, is ſanè procul eſſe ab hominis natura videtur. Quocirca quia eiuſmodi homines non admodum eſſe conſueverunt, effectum eſt, ut ne nomen quidem ullum conſequuti ſint.

7 Temperans autem circa hæc mediocriter ſe habet. Nam neque iis oblectatur, quibus intemperans maxime conſuevit, ſed potius ægrè afficitur: neque omnino iis gaudet, quibus non oportet: neque ulla aliqua huiuſmodi re vehementer oblectatur: neque ſi abſit, dolet: neque cupit niſi mediocriter: neque magis quam decet, quapiam re, neque quando non decet, afficitur: neque demum tale aliquid appetit, ſed ea tantummodo jucunda, quæ vel ad ſanitatem, vel ad bonam habitudinem faciunt, atque ea quidem mediocriter, & ſicut decet, & cætera etiam, quæ his impedimento non ſint, uel præter honeſtatem, vel ſupra facultates. Nam qui ita facit, magis tales voluptates amat quam dignum ſit. At temperans non ejuſmodi eſt, ſed ſicut recta ratio præſcribit.

5 Ex his iam patere poteſt, quo pacto circà delectabilia verſetur intemperans, inſenſibilis,ac temperans. Intemperans ita exceſſivè concupiſcit omnia delectabilia, vel ea,quibus maximè delectatur,ut à concupiſcentia ducatur ad illa præ cæteris eligenda, adeoque delectabilia præfert tum bonis honeſtis, tum utilibus. Ideo dolet, cum non conſequitur delectabilia. Cupiditas enim delectabilium eſt ita vehemens, ut cauſet illi dolorem, cum non potitur delectabilibus. Abſurdum autem eſt dolere ob voluptatem.

6 Intemperanti, qui peccat per exceſſum, opponitur qui peccat per defectum. At videntur nulli pene homines eſſe, qui peccent, eo quod voluptatibus delectentur minus,quam oportet. Nam talis inſenſibilitas videtur eſſe procul ab humana natura, cum ipſa bruta diſcernant cibos, & quibuſdam delectentur,ab aliis abhorteāt. Si verò quis eſſet, qui nullo delectaretus,is laboraret vitio non humano. cui proinde non eſt impoſitum nomen. Poſſet tamen tale vitium vocari inſenſibilitas, ſeu ſtupiditas.

7 Temperans demum mediocriter ſe habet circà delectabilia tactus. Primo enim non delectatur turpibus,quibus delectatur intemperans, ſed ab iis abhorret, imò univerſim nullo delectatur turpi, & quod ſit præter rationem. Secundo: nullo etiam non turpi delectatur vehementius, & magis, quam oportet, ideoque cum iis non potitur,non dolet,nec illa appetit,niſi mediocriter, & prout oportet. Tertio:nec his delectatur magis,quam oportet, vel quando non oportet. Quarto: appetit ea, quæ ſunt delectabilia, & conducunt ad ſanitatem,bel bonam habitudinem. Quinto:demum univerſim cætera etiam delectabilia appetit,cum neque officiunt ſanitati,&habitudinis corporis, neque ſunt præter rationem, neque ſunt ſuprà facultates. Ratio eſt, quia qui hæc appetit, etiamſi officiant ſanitati, vel bonæ corporis habitudini,vel excedant facultates, appetit magis, quam oportet, quod non facit temperans.

Com-

Comparatur intemperantia cum timiditate, & cum vitiis puerorum. Cap. XII. & ultimum.

1 *INtemperantia vero spontaneo magis similis, quam ignavia videtur, quippe cum hæc ex voluptate, illa ex dolore existat, ex quibus altera eligenda, alter fugiendus est.*

2 Ac dolor quidem exturbat, & corrumpit naturam ejus, qui eo afficitur, voluptas autem nihil tale facit.

3 Magisque spontanea est, atque idcirco majori opprobrio prosequenda. Nam & assuescere his rebus, cum plures in vita hominum ejusmodi sint, facilius est, & assuetudo ipsa periculo vacat: in formidolosis autem rebus contrarium est.

4 Ignavia etiam non simili modo, ut particularis esse spontanea videri posset. Ipsa enim doloris est expers, res autem particulares dolore adeo exturbant, ut & arma abjicere, & cætera indecore gerere homines non vereantur, atque idcirco esse etiam violentæ videntur. Ac intemperanti e contrario evenit. Particularia enim, quippe cum ea concupiscat, atque appetat, spontanea sunt, totum autem, atque universum minus. Nemo enim est, qui intemperans esse cupiat.

COmparat demum Aristoteles vitium intemperantiæ cum duobus aliis vitiis, hoc est cum timiditate, ac cum vitiis puerorum, qui sunt indisciplinati.

1 Quoad primum: vitium intemperantiæ videtur magis voluntariè, ac spontaneè acquiri, quam vitium timiditatis. Ratio est, quia illud vitium magis voluntariè generatur, cujus actus sunt magis voluntarii; sed actus intemperantiæ sunt magis voluntarii, quam actus timiditatis; ergo &c. Probatur minor: magis enim est voluntaria prosecutio voluptatis, quam fuga doloris & terribilium: voluptatem enim prosequimur omninò voluntariè, at dolores, & terribilia fugimus quodammodo involuntariè; sed per actus intemperantiæ prosequimur voluptatem, per actus timiditatis fugimus à dolore, & à terribilibus; ergo &c.

2 Confirmatur, quia dolor, & terribile præsens stupefacit hominem, ac quodãmodo dimovet à suo statu naturali, ita ut non consideret, quid faciat; sed qui operatur obstupefactus à terribili, ita ut non advertat, quid faciat, operatur quodammodo involuntariè; ergo qui operatur ex timore, & acquirit habitum timiditatis, operatur quodammodo involuntariè. E converso cum voluptas præsens nõ habeat hanc vim obstupefaciendi, qui operatur ex concupiscentia voluptatum, operatur omninò voluntariè; ergo &c.

3 Ex eo, quod vitium intemperantiæ acquiratur magis voluntariè, quam vitium timiditatis, sequitur, quod sit magis vituperabile, & exprobabile, quam vitium timiditatis. Ratio est primo, quia vitium, quod est magis voluntarium, est magi exprobabile; sed ex dictis intemperantia est magis volũtaria, quam timiditas; ergo &c. Secunda ratio est, quia illud vitium est magis exprobabile, quod facilius possumus vitare, assuescendo actibus virtutis contrariæ; sed multo facilius possumus vitare vitium intemperantiæ, assuescendo actibus temperantiæ, quam vitium timiditatis, assuescendo actibus fortitudinis; ergo &c. Probatur minor: facilius enim assuescere possumus iis, quorum occasiones sæpe occurrunt, & assuetudo est sine periculo, quam iis, quorum occasiones rarius occurrunt, & assuetudo est cum periculo; sed occasiones exercendi actus temperantiæ frequentissime sunt in vita humana, ac sine ullo periculo, occasiones exercendi actus fortitudinis sunt raræ, & cum periculo; ergo &c.

4 Addit Aristoteles, quod timiditas est magis voluntaria in universali, quam in singularibus actionibus: è converso intemperantia magis est voluntaria in singularibus actionibus, quam in universali. Explicatur. Multi universim eligunt vitam

timi-

timidam, & procul à periculis, ex eo, quod talis vita ſit ſine dolore; ergo reſpectu horum vita timida in univerſali eſt voluntaria: atqui ſunt timidi in ſingularibus caſibus, ex. gr. qui poſtquam proceſſerunt ad prælium, deinde fugiunt, & arma abjiciunt, ita à dolore, & metu perturbantur, ut ea, quæ agunt, videantur facere coacti, & inviti, ergo ſingulares actiones timiditatis ſunt parum voluntariç. E converſo nemo eſt, qui univerſim velit ducere vitam intemperantem; ergo vita intemperans in univerſali parum eſt voluntaria: at in particulari volunt homines propter delectationem facere hunc, & illum actum intemperantiæ; ergo particulares actus intemperantię ſunt magis voluntarii, quam vita intemperans in univerſali.

5 Nomen autem ipſum intemperantiæ, ſeu incaſtigationis de puerilibus peccatis dicere conſuevimus. Vtrum vero ab uitio dicatur, nihil ad præſens negotium refert. Poſterius enim à priore dictum eſſe ſatis conſtat, ac non male videtur fuiſſe translatum.

4 Nam quod turpia appetit, incrementumque magnum accepit, caſtigandum eſt, ac temperandum. Hujuſmodi autem maxime eſt, & cupiditas, & puer, quippe cum & ex cupiditate uiuant pueri, & maxime in ipſis voluptatis uigeat appetitio. Si igitur non obediens, neque imperanti ſubditum id fuerit, longè lateque efferetur. Inſatiabilis ſiquidem rerum jucundarum appetitio eſt, & ſtulto undecunque occurrit: cupiditatis præterea operatio, quod cognatum ſibi eſt, auget, & ſi magnæ vehementeſque fuerint cupiditates, rationem extrudunt. Quapropter mediocres eas eſſe oportet, ac paucas, rationique minime adverſantes. Atque id quod tale eſt, obediens, ac caſtigatum, temperatumque appellamus. Sicut enim puerum ad pædagogi præceptum uiuere oportet, ita concupiſcibilem animæ facultatem rationis imperio obtemperare, atque ideo temperantis cupiditas cum ratione conſentiat neceſſe eſt, quippe cum utriſque propoſitus ſcopus honeſtas ſit. Nam & temperans cupit, quæ oportet, & quando oportet, & ratio quoque ita præſcribit. Atque hæc de temperantia dicta à nobis ſint.

5 Quoad ſecundum: comparat Ariſtoteles intemperantiam cum vitijs puerorum, ac docet illam eſſe vitium quodammodo puerile, adeoque etiam ex hoc capite reprehenſibile. Quod intemperantia habeat ſimilitudinem cum vitijs puerorum, primo videtur colligi ex ipſo nomine: Græce enim dicitur ἀκολασία, quod latinè poſſet dici indiſciplinatio; ſed indiſciplinatio ſignificat etiam vitium puerile, ideoque pueri protervi dicuntur indiſciplinati; ergo intemperantia, cum habeat nomen commune cum vitijs puerorum, ſignum eſt, quod habeat quandam affinitatem cum talibus vitijs, propter quam idem nomen à ſignificando vno vitio translatum eſt ad ſignificandum aliud. Poſſet quæri, vtrum nomen indiſciplinationis à ſignificando vitio puerorum tranſlatum ſit ad ſignificandam intemperantiam, an è converſo? Reſpondet Ariſtoteles certum eſſe, quod ab eo, quod ſignificat ex prima impoſitione, traslatum eſt ad ſignificandum aliud propter ſimilitudinem. Quid verò hoc nomen ſignificet ex prima impoſitione, nihil refert hic examinare.

6 Secundo hoc idem probatur, explicando ſimilitudinem, quæ intercedit inter intemperantiam, & indiſciplinationem, quæ eſt vitium puerile. Omne id, quod appetit turpe, & quod, ſi ſinatur indulgere appetitioni, creſcit in turpibus appetendis, eſt corrigendum, & temperandum, ac diſciplina coercendum; ſed concupiſcentia, & puer conveniunt in hoc, vt appetant turpia, & ſi ipſis indulgeatur, creſcunt in tali appetitu: rurſus ſicut concupiſcentia fertur immodicè in voluptates, ſic puer, qui vnicè penè voluptatem ſectatur; ergo tum concupiſcentia, tum puer ſunt corrigendi, temperandi, ac diſciplina coercendi. Et ſicut ſi puer non obtemperet, neque ferat diſciplinam, nimium efferveſcit, ſic concupiſcentia. Appetitus enim voluptatis eſt inſatiabilis, & obtenta una voluptate, augetur, & appetit aliam, atque aliam, & cum tales volupta-

ptates sunt vehementes, dominantur rationi, ipsamque pervertunt; ergo oportet, ut per disciplinam redigantur ad moderationem, ita ut rationi non adversentur; ergo sicut puer, cum per disciplinam redactus est ad talem moderationem, dicitur disciplinatus, sic cum vir posuerit modum concupiscentiæ, dicitur temperatus. Rursus sicut puer debet vivere sub pædagogo, & ipsi parere, sic concupiscentia debet parere rationi, & ea concupiscere, quæ ratio jubet. In homine igitur temperatio concupiscentia debet esse concors rationi. Sicut enim ratio proponit honestum, sic concupiscentia debet appetere honestum. Ratio enim proponit temperanti, quæ oportet appetere, quando, & quomodo: temperans verò appetit, quæ oportet, quando oportet, & prout oportet. Et per hæc Aristoles concludit librum tertium Ethicorum.

ARISTOTELIS ETHICORVM LIBER QVARTVS.

SYNOPSIS LIBRI.

1 OSTQUAM Aristoteles in secunda parte libri tertii egit de fortitudine, & temperantia, quæ ponunt modum passionibus respicientibus ipsam hominis vitam, in prima parre libri quarti agit de virtutibus ponentibus modum in passionibus respicientibus bona, & mala exteriora: secunda verò parte agit de virtutibus, quæ ponunt modum in actionibus. Et quia præcipua ex bonis exterioribus sunt pecuniæ, & honores, ideo cap. 1. & 2. agit de liberalitate, ac magnificentia, que respiciunt pecunias: cap. 3. & 4. agit de magnanimitate, & modestia, quæ srespiciunt honores: cap. 5. agit de mansuetudine, quæ ponit modum iræ, quæ est passio versans circa mala exteriora, ac præsertim circa contemptum. In secunda parte libri quarti agit de virtutibus, quæ ponunt modum actionibus, per quas homines communicant invicem in verbis, & factis, tum ludicris, tum seriis. Cap. igitur 6. agit de affabilitate, seu comitate, quæ est virtus ponens modum secundum jucunditatem in verbis, ac factis seriis, ac de ejus extremis: cap. 7. agit de veracitate, quæ est virtus ponens modum secundum veritatem in verbis, ac factis seriis, ac de ejus extremis: cap. 8. agit de Eutrapelia, quæ est virtus ponens modum in verbis, & factis ludicris: cap. demum 9. & ultimo agit de verecundia, quæ licet non sit virtus, est affinis virtuti.

Circà quam materiam, & per quos actus liberalitas versetur. Caput I. Articulus Primus.

1 *NVnc dicamus de liberalitate. * Circa pe-*
2 *cunias autem esse mediocritas videtur. Liberalis enim non in bellicis rebus, neque in iis, in quibus temperans, neque item in judiciis, sed in datione, acceptioneque pecuniarum, ac magis in datione laudem meretur. Pecunias autem omnia ea dicimus, quorum æstimationem nummus metitur.*

3 *Prodigalitas autem, & illiberalitas excessus, & defectus circa pecunias sunt. Atquè illiberalitatem quidem illis semper atribuimus, qui magis, quam decet, pecuniis student: at prodigalitatem complicantes aliis interdum adjungimus. Nam & incontinentes, & eos qui in intemperantiam opes consumunt, prodigos vocare consuevimus. Idcirco hujusmodi homines esse improbissimi videntur, propterea quod multa simul vitia habeant. Non tamen proprie ita appellantur. Debet enim prodigus esse is, qui uno tantum vitio sit præditus, ut scilicet fortunas suas consumat. Prodigus enim, seu inservatus est, qui per se ipse perditur. Nam esse sui ipsius perditio videtur etiam bonorum dissipatio: utpote cum ea sint, ex quibus vitam traducamus. Atque ad hunc modum sane prodigalitatem accipimus.*

1 INcipit Aristoteles à liberalitate, & ut explicet naturam liberalitatis, & oppositorum vitiorum, quę sunt prodigalitas, & avaritia, primo exponit circà quam materiam versentur: secundo quomodo, & per quos actus versentur circa talem materiam.

2 Quoad primum: materia proxima, circa quam versantur virtutes, quæ imponunt modum passionibus, sunt ipsæ passiones; materia remota sunt objecta passionum, eo pacto, quo quia fortitudo imponit modum timoribus, & audaciis, objectum autem timoris, & audaciæ est terribile, materia proxima fortitudinis sunt timores, & audaciæ, materia remota sunt ipsa terribilia; sed liberalitas imponit modum cupiditati pecuniarum; ergo materia proxima liberalitatis est cupiditas pecuniarum, materia remota sunt ipsæ pecuniæ, adeoque liberalitas est mediocritas circa pecunias, sumendo latè nomen pecuniæ, in quantum non significat solum nummos, sed omnia ea, quorum valor nūmis æstimatur. Quod autem liberalitas versetur circa pecunias, & pecuniarum cupiditatem, probatur, quia circa illud liberalitas versatur, propter quod laudamus eos, quos dicimus liberales; sed eos, quos dicimus liberales, non laudamus propter actiones bellicas, neq; quia bene se gerunt circa delectationes, neque ex eo, quia bene se gerunt in judiciis, sed quia bene se gerunt in dandis, & accipiendis pecuniis, & magis quia bene se gerunt in pecuniis dandis, quam in accipiendis; ergo liberalitas versatur circa dationem, & acceptionē pecuniarum, & magis circa dationem quam circa acceptionem.

3 Sicut liberalitas est mediocritas circa dandas pecunias, sic prodigalitas est excessus, avaritia, sive illiberalitas est defectus. Iam nomen avari iis solum trribui solet, qui magis, quam oportet, sunt pecuniarum amantes, ac studiosi. At nomen prodigi tribuimus etiam iis, qui sunt incontinentes, & ob intemperantiam patrimonium profligant, ideoque prodigi in hoc sensu videntur homines flagitiosissimi, quippe qui multis simul vitiis laborant, puta incontinentia, intemperantia &c. Verum cum nomen prodigi propriè significet unum tantum vitium oppositum liberalitati per excessum, patet, quod non propriè, sed per quamdam ampliationem extenditur ad significandos eos, qui plura habent vitia. Prodigus igitur propriè est, qui uno laborat vitio, dissipandi nimirum patrimonium, & facultates, ideoque græcè dicitur ἄσωτος, quasi non salvans se ipsum. Est enim qui se ipsum perdit: dissipatio siquidem patrimonii est quædam perditio sui ipsius, cum vivamus ex patrimonio, & ex facultatibus.

4 Iis autem, quorum est usus aliquis, & bene, & male uti licet. At divitiæ ex utensilibus sunt. Optime vero unaquaque re utitur is, qui virtutem unicuique rei convenientem habet. Et divitiis igitur is optime utetur, qui ea virtute erit præditus; quæ circa divitias versatur, atque hic ipse vir liberalis est. Vsus autem pecuniarum, sumptus, ac datio: acceptio vero, & conservatio esse possessio potius videtur. Atque idcirco liberalis viri magis est dare quibus oportet, quam accipere unde oportet, & non accipere unde non oportet.

5 Magis enim beneficio afficere, quam affici, & honesta agere, quam non agere turpia, virtutis proprium est. At obscurum non est ex datione consequi, ut beneficia conferamus, honestaque agamus, ex acceptione vero, ut beneficiis afficiamur, non agamusque turpia. Gratia item ei, qui dat, exhibetur, non ei qui non accipit, & laus etiam magis. Non accipere præterea, quam dare, facilius est. Suum enim quisque magis non profundere, quam alienum non accipere consuevit. Liberales quoque illi dicuntur, qui dant, qui autem non accipiunt, non liberalitatis, sed justitiæ non minus laudem consequuntur: qui vero accipiunt, ne prorsus quidem laudantur. Quin etiam liberales maxime omnium ferè, qui virtute quapiam alia præditi sunt, amari consueverunt: utilitatem enim afferunt. At id in datione collocatum est.

4 Quoad secundum: ex eo, quod liberalitas sit virtus circa pecunias, sequitur, quod præcipuus actus liberalitatis sit *bene uti pecuniis*, easque expendere, ac dare, prout oportet. Ratio est, quia cum virtus versetur circa aliquid, quo possumus bene, ac malè uti, præcipuus actus virtutis est bonus usus illius; sed liberalitas versatur circa pecunias; ergo præcipuus actus liberalitatis est bonus usus pecuniarum; sed usus pecuniarum est illas dare, & expendere, pecunias verò accipere, ac conservare, non tam spectat ad usum, quam ad generationem, & possessionem pecuniarum; ergo præcipuus actus liberalitatis est dare, & expendere pecunias, sicut oportet: pecunias autem accipere, & conservare, sicut oportet, & non accipere, cum non oportet, est actus liberalitatis secundarius, ac minus principalis.

5 Confirmatur quinque rationibus. Prima ratio est: ad virtutem liberalitatis magis spectat beneficia conferre, ac honesta agere, quam beneficia accipere, & turpitudinem fugere; sed dando, prout oportet, beneficia conferimus, ac rectè agimus, accipiendo, prout oportet, beneficia accipimus, ac solum vitamus turpitudinem; ergo ad virtutem liberalitatis magis spectat dare, sicut oportet, quam accipere, sicut oportet. Secunda ratio est: ad virtutem liberalitatis magis spectant illi actus, per quos magis meremur gratiam, & laudem; sed magis meremur gratiam, & laudem, dando sicut oportet, quam non accipiendo, cum non oportet; ergo &c. Tertia ratio est, quia virtus præcipuè versatur circa difficiliora; sed difficilius est benee dar, quam non malè accipere, ideoq; homines multo difficilius erogant sua, quam nō accipiunt aliena; ergo &c. Quarta ratio est: is est præcipuus actus liberalitatis, propter quem solemus laudare homines ut liberales; sed solemus laudare ut liberales eos, qui bene dant, eos autem, qui non malè accipiunt, non multum laudamus, nec tam laudamus, ut liberales, quā ut justos; ergo &c. Quinta demum ratio est: liberales maximè amantur ex hominibus virtute præditis, non quidem ut omnium optimi, sed quia maxime prosunt; sed prosunt dando; ergo precipuus actus liberalitatis est dare.

6 At vero omnes ex virtute actiones, & honestæ sunt, & honestatis causa fiunt. Et liberalis igitur honestatis causa dabit, & recte. Dabit enim, & quibus, & quæcunque, & quando oportet, reliquisque aliis modis, qui rectam dationem consequuntur, atque id vel jucunde, vel sine dolore. Quod enim ex virtute fit, id vel cum voluptate, vel sine dolore certe efficitur, minime autem molestum est.

7 Nam neque qui vel iis, quibus non oportet, vel non honestatis, sed alia quapiam causa dat, esse liberalis dicetur, sed alius quidam, neque qui moleste dat. Is enim pecunias honestis actionibus anteponeret; at hoc minime liberalis est.

5 Sed neque accipiet, unde non oportet. Non enim ejus, qui non magnifacit pecunias, talis acceptio est. Neque erit petax, Non enim ad eum spectat, qui beneficia in alios confert, ut facile beneficiis afficiatur. Vnde autem oportet accipiet, ex propriis videlicet possessionibus, non quia honestum id sit, sed quia necessarium, ut habeat, quod det. Neque res suas negliget, quippe cum ex ipsis velit aliquibus suppeditare. Neque dabit quibuslibet, ut habeat, quod det quibus oportet, & quando, & ubi honestum est.

6 Iam quia primarius actus liberalitatis est dare, secundarius accipere, explicandum est, quo pacto liberalis se habeat in dando, & accipiendo. Omnis virtus exercet actum bonum, & honestum gratia boni, atque honestatem intendens ut finem; ergo etiam liberalis dabit, cum honestum est dare, gratia ipsius boni, & honestatis. Et quia ad hoc, ut honestum sit dare, debet dari quibus oportet, quando oportet, quæ oportet &c. ideo liberalis ita dabit, ut actum comitentur omnes circunstantiæ, ex quibus pendet honestas actus. Quia rursus actus, qui fit ex habitu virtutis, fit delectabiliter, vel sine dolore, vel habet minimum doloris comparatione habita ad alios homines, ut explicatum est lib. 3. cap. 9. de actu fortitudinis, ideo liberalis dabit cum voluptate, & sine dolore.

7 Ex his infertur, quod qui dat quidem, sed quibus non oportet, vel non gratia honestatis, sed proter alium finem &c. non est liberalis, nec exercet actum liberalitatis, sed aliquem alium actum, qui non est liberalitatis. Similiter non est liberalis, qui dat cum dolore. Ideo enim dolet simpliciter, quia habitualiter majori affectu prosequitur pecuniam, quam honestatem; sed liberalis habitualiter non majori affectu prosequitur pecuniam, quã honestatem; ergo qui dat cum dolore, non est liberalis.

8 Sed jam explicandum est, quo pacto liberalis se habeat in suo actu secundario, qui est *accipere*. Primo non accipiet, unde non oportet. Ratio est, quia qui accipit unde non oportet, magni facit pecunias; sed liberalis non magni facit pecunias; ergo &c. Secundo: liberalis non est propensus ad petendum. Ratio est, quia qui est propensus ad dandum, & ad beneficia conferenda, non est propensus ad petendum, & ad accipienda beneficia; sed liberalis est propensus ad dandum, & ad beneficia conferenda; ergo &c. Tertio: accipiet unde oportet, hoc est ex propriis rebus, non quia ipsum *accipere* existimet per se bonum, sed quia existimat necessarium accipere, ut habeat quod det. Quarto: non negliget res suas. Cum enim optet dare, diligenter curat res suas, ut habeat quod det. Quinto: non dat omnibus promiscuè. Vt enim habeat quod det, quibus oportet, & quando oportet, cum non concurrunt tales circunstantiæ, non dabit.

9 Liberalis viri etiam valde est ita in dando excedere, ut pauciora sibi relinquat, quippe cum ad se minime respicere liberalis proprium sit.

10 Liberalitas tamen pro facultatibus dicitur, Non enim in multitudine eorum, quæ dantur: sed in habitu ejus, qui dat, actio liberalis consistit, qui quidem habitus est, qui dat pro facultatibus. Vnde nihil vetat, quin liberalior aliquis sit, qui pauciora dederit, si modo ex paucioribus etiam fuerit elargitus.

11 Illi autem esse liberaliores videntur, qui non ipsi acquisiverunt facultates, sed ab aliis accepere: propterea quod indigentiam experti minime sunt, & omnes sua ipsorum opera, ut parentes, & poetæ, magis amare consueverunt.

12 it vera facile non est, ut liberalis dives sit, qui neque accipiendi, neque conservandi, sed erogandi potius est studiosus, neque pecunias propter ipsas, sed dandi causa æstimat. Atque idcirco crimini dari fortunæ consuevit, quòd qui maxime digni sunt, minime ditescant. Id autem non absque ratione accidit, quippe cum fieri minime possit, ut habeat pecunias is, qui nullam diligentiam adhibet, ut eas habeat, id quod in cæteris etiam rebus fit.

13 Non dabit tamen quibus non oportet, neque quando non oportet, & reliqua hujuscemodi: alioqui non ageret secundum liberalitatem, neque

ita expensas pecunias posset in ea, quæ debet, expendere. Sicut enim diximus, is est liberalis, qui pro facultatibus, & in ea quæ debet, sumptus facit, qui vero excedit prodigus; Atque ideo tyrannos prodigos non dicimus. Facile enim esse minime videtur, ut dationibus, & sumptibus excedere opum multitudinem possint.

9 Proponit deinde Aristoteles quatuor liberalis proprietates, ac deinde magis explicat, qualiter liberalis se habeat in dãdo, in accipiendo, in amissione pecuniarum, & in contractibus pecuniariis. Prima proprietas liberalis est, ut adeo abundet in dando, ut pauciora sibi retineat. Ratio est, quia liberalis non multum respicit ad se ipsum, sed inclinatur ad dandum aliis; ergo ita dat, ut pauca retineat.

10 Secunda proprietas est: liberalis dat juxtà proportionem facultatum. Ratio est, quia liberalis est non qui multum dat, sed qui per habitum inclinatur ad dandum juxta facultates. Potest igitur contingere, ut qui pauciora dant, sint magis liberales, quam ii, qui dant plura: si nimirum qui pauciora dant, dent juxtà facultates, qui plura dant, dent infrà facultates.

11 Tertia proprietas est: magis solent esse liberàles, qui non ipsi acquisiverunt divitias, sed eas acceperunt aliunde, quam qui ipsimet divitias compararunt. Ratio est primo, quia qui experti sunt indigentiam, pluris faciunt divitias; sed qui divitias acquisiverunt, experti sunt indigentiã, ergo pluris faciunt divitias, adeoque magis sunt propensi ad pecunias retinendas, & conseruandas, minus ad erogandas. Secunda ratio est, quia homines, naturaliter amant opera sua; eo pacto, quo parentes amant suos filios, Poetæ sua poemata; sed qui pecunias compararunt considerant pecunias, ut opus suum; ergo magis amant pecunias, ideoque sunt minus propensi ad illas erogondas.

12 Quarta proprietas est: non est facile liberalem ditescere. Ratio est, quia ille facilè ditescit, qui magni facit pecunias, ideoque est magis propensus ad pecunias accipiendas, & conservandas, quam ad easdem erogandas, & consumendas, sed liberalis est magis propensus ad pecunias erogandas, & consumendas, quam ad easdem accipiendas, & conservandas; ergo &c. Ideo multi fortunã accusant, quia qui maximè sunt digni divitiis, non solent esse divites. Verumtamen hoc non accidit ex fortuna, sed ex ratione. Ii enim sunt dignissimi divitiis, qui sũt liberales, adeoque non multum curant de divitiis, & pecuniis; sed fieri vix potest, ut frequenter qui non curant de pecuniis, pecuniis abundẽt, sicut universim nullum genus rerũ possideri solet ab iis, qui non curant de talibus rebus; ergo fieri vix potest, ut qui dignissimi sunt pecuniis, & divitiis, sint divites.

15 Licet tamen liberalis non multum curet de pecuniis comparandis, & retinendis, sed sit pronus ad dandum, adhuc non dabit quibus non oportet, neque quando non oportet &c. Eo enim ipso non daret honestè, neque secundum legem liberalitatis, quæ dat solum in debitis circunstantiis: & præterea consumptis facultatibus, non posset facere sumptus, quos oportet, & dare quibus oportet. Liberalis igitur dat, & expendit pro facultatibus, & in quibus oportet: qui verò dat suprà facultates, non est liberalis, sed prodigus. Et quia tyranni, cum assumant sibi omnia communia, videntur habere facultates indeficientes, ideo licet multum dent, non videntur prodigi.

14 Cùm igitur liberalitas mediocritas sit, quæ circa pecuniarum dationem, acceptionemque versatur, liberalis dabit & expendet in ea, quæ oportet, & quotcunque oportet, tam in parvis, quam in magnis, atque id jucunde faciet.

15 Accipiet item & unde oportet, & quotcunque oportet. Nam cum virtus circa utraque sit mediocritas, utraque ut debet, faciet. Moderatam enim dationem talis acceptio consequitur, quæ autem

autem non est talis contraria est. Quæ igitur consequuntur, in eodem simul contingunt, quæ vero sunt contraria, minime.

16 *Quòd si inciderit, ut præter quam deceat, & bene se habeat, expenderit, dolebit quidem, sed moderate, & sicut debet. Nam ob quæ oportet, & sicut oportet, & lætari, & dolere ad virtutem spectat.*

17 *Est etiam liberalis quantum ad pecunias attinet, in societate vitæ perfacilis. Injuria enim affici potest, cum magni pecunias non æstimet, magisque ægrè fert, si quid, quod oportuerit, non expenderit, quam dolet, si quid expenderit, quod minime debuerit, neque Simonidi assentitur. Prodigus vero etiam in his peccat. Nam ob quæ oportet, & sicut oportet, neque lætatur, neque dolet, id quod progredientibus manifestius patebit.*

14 Colligendo hactenus dicta, magis explicabitur, qualiter liberalis se habeat in dando, in accipiendo, in dolendo de amissione pecuniarum, & in contractibus. Primo, quia liberalitas est mediocritas circà pecunias dandas, & accipiendas, liberalis dabit, & expendet pecunias, quantas oportet, & in quibus oportet, tam in parvis, quam in magnis, & cum voluptate.

15 Secundo: accipiet etiam unde oportet, & quod oportet, tum in parvis, tum in magnis. Ratio est primo, quia liberalitas est mediocritas in dando, & accipiendo; ergo liberalis dabit, & accipiet, prout oportet. Confirmatur, quia ita dat, quia præfert honestatem dandi pecuniis; sed si pecuniis præfert honestatem dandi, sequitur, quod non accipiat quæ non oportet: eo enim ipso præferret pecunias honestati; ergo accipit solum prout oportet. Facit enim, quę se invicem consequuntur, cujusmodi sunt *dare ut oportet*, & *accipere ut oportet*, non autem facit, quæ habent quandam contrarietatem, cujusmodi sunt *dare ut oportet*, *& accipere non ut oportet*.

16 Tertio: si contingat liberalem consumere pecunias in quibus nō oportet, dolebit de hoc, sed moderatè, & ut oportet. Virtus enim ponit modum etiam in delectationibus, & tristitiis, & facit, ut doleamus, & gaudeamus prout oportet.

17 Quarto: liberalis in contractibus pecuniariis est facilis, nec est nimius in persequendo jure suo, ideoque facile patitur detrimentum, & injurias in pecuniis. Ratio est, quia non magni facit pecunias. Ex quo etiam oritur, ut magis doleat, si non erogaverit aliquid, cum oportet erogare, quam si erogaverit, cum non oportet, quia nimirum melius censet pecuniam dare, quam accipere, ideoque improbat dictum Simonidis, qui præferebat acceptionem dationi. Liberalis igitur lætatur, ac dolet prout oportet, cum è converso prodigus sicut delinquit in aliis, sic delinquat in hoc ipso, quod nimirum non lætatur, & dolet prout oportet, neque iis, quibus oportet, ut jam magis explicabitur, agendo de vitiis liberalitati contrariis, hoc est de prodigalitate, & avaritia.

De Prodigalitate, & Avaritia. Cap. I. Articulus. II.

18 *Dictum à nobis est prodigalitatem & illiberalitatem excessus esse, & defectus, atque ea in duobus, datione, & acceptione consistere: nam etiam sumptum in datione reponimus. Prodigalitas enim in dando, & non accipiendo excedit, in accipiendo autem deficit: illiberalitas contra in dando deficit, in accipiendo excedit, sed in parvis tamen.*

19 *Ac quæ ad prodigalitatem quidem spectant, non admodum coaugeri consueverunt, quippe cum facile minime sit, ut qui nulla ex parte accipit, omnibus largiatur. Cito enim privatos eos homines, qui dant, facultas deserit, qui quidem prodigi esse etiam videntur, id est inservati.*

20 *Nam qui hujusmodi est, non paulò melior illiberali esse videretur, cum & ab ætate, & inopia curari facile possit, atque ita ad medium redire.*

21 *Cùm enim ea habeat, quæ sunt liberalis, quippe qui det quidem, & non accipiat, sed neutrum tamen neque ut debet, neque bene faciat, si ad hoc tantum, vel assueverit, vel aliquo alio modo fuerit mutatus, liberalis evadet. Fiet siquidem, ut & det*

quibus oportet, & non accipiat , unde non oportet. Vnde neque esse moribus pravus videtur. In dando enim, & non accipiendo excedere, non mali, & ignobilis, sed stolidi potius hominis est.

22 *Qui autem hoc modo est prodigus, longe illiberali, & avaro cum ob antedicta, tum propterea esse melior videtur, quia ipse multis illiberalis nemini prodest, imò ne sibi ipse quidem utilis est.*

1 AGit jam Aristoteles de vitiis liberalitati oppositis, hoc est de prodigalitate, & avaritia. Præmittit prodigalitatẽ opponi liberalitati per excessum, & defectũ circà dandum, & accipiendum, & circà sumptus, qui comprehenduntur sub datione. Prodigalitas igitur excedit in dando, quia dat plus, quam oportet: at in accipiendo non excedit, sed deficit; accipit enim minus, quam oportet. Illiberalitas, seu avaritia è converso deficit quidem in dando, (dat enim minus, quam oportet), at excedit in accipiendo, siquidem accipit plus, quã oportet. Quia tamen avarus quædam minima non curat, facile illa dat, neque curat accipere.

19 Ex eo, quod prodigus excedat in dando, deficiat in accipiendo, sequitur, quod vitium prodigalitatis nõ possit multum augeri. Ratio est, quia difficile est, ut diu perseveret quis multum dando, ac parum accipiendo, cum cito deficiant facultates viro privato, qualis supponitur prodigus; sed deficientibus facultatibus, quæ sunt materia prodigalitatis, prodigalitas non poterit augeri; ergo prodigalitas non potest multum augeri.

20 Sequitur secundo, quod prodigus sit non paulo melior, seu minus malus, quam avarus. Probatur primo, quia qui laborat vitio sanabili, est melior eo, qui laborat vitio insanabili; sed prodigus laborat vitio sanabili, avarus insanabili; ergo &c. Probatur minor: prodigus enim facile sanatur, tum ætate, tum egestate. Sanatur quidem ætate, quia quo magis quis accedit ad senectutem, eo magis fit pronus ad retinendum, & non dandum. Cum enim divitię sint appetibiles ad subveniendum defectibus, quo majores quis procedente ætate in se experitur defectus, eo magis divitias appetit, ac proinde magis retinet, ac minus dat pecunias. Sanatur egestate, in quam ex prodigalitate solet incidere: tum quia deficiente pecunia, non potest amplius dare: tum quia experiens malum paupertatis, incipit magis appetere pecunias, adeoque magis retinere, minus dare. Ex opposita ratione avarus semper evadit deterior. Nam quo magis accedit ad senectutem, propter experientiam defectuum, magis evadit avarus, atque amans pecunię, & novis divitiis acquisitis, magis illas amat, ut sua opera, sicut Parentes filios, & Poetæ sua poemata.

21 Secundo probatur: qui propinquior est liberali, & facile potest pervenire ad medium virtutis, melior est eo, qui magis distat à liberali, & difficile potest pervenire ad medium virtutis; sed prodigus propinquior est liberali, & facile potest pervenire ad medium virtutis, avarus è converso; ergo &c. Probatur minor: prodigus enim cõvenit cum liberali in hoc, quod sit pronus ad dandum, & ad non accipiendum, deficit verò à liberali, quia neutrum facit, ut oportet, & in debitis circunstantiis; ergo si assuescat ad hæc eadem facienda, ut oportet, in debitis circunstantiis, & ex fine honestatis, evadet liberalis. Dabit enim quibus oportet, & accipiet unde oportet. Propter hæc prodigus videtur potius esse insipiens, quam malus. Excedere enim in dando, & in non accipiendo, videtur potius hominis insipientis, quam improbi, vel ingenerosi.

22 Tertio probatur, quia qui sibi solum nocet, & aliis prodest, melior est eo, qui nemini prodest, ne sibimet quidem; sed prodigus nocet quidem sibi, dilapidando facultates, at prodest iis, quibus dat; avarus è converso nec aliis, nec sibi prodest; non quidem aliis, quia nihil dat aliis, non sibi, quia divitiis non utitur; ergo prodigus est melior avaro.

23 Plerique tamen prodigi, sicut dictum est, etiam unde non oportet, accipiunt, atque in hoc sunt illiberales. Qui ideo ad accipiendum prompti efficiuntur, quia cum velint expendere, facere id facile nequeunt. Cito enim ipsis opes deficiunt, ut aliunde sibi comparare eas cogantur. Quoniam praterea nullam honestatis curam habent, undique nullo habito delectu accipiunt. Dare enim cum cupiant, quo pacto, & unde id faciant, non curant. Quapropter neque liberales eorum dationes sunt, cum non sint honesta, neque hujus ipsius causa, neque ut oportet, efficiuntur: imo interdum eos, quos oporteret esse pauperes, divites reddunt, atque iis, qui moderati sunt moribus, nihil; adulatoribus autèm & cæteris, qui aliam quanpiam voluptatem ipsis subministrant, multa largiuntur.

24 Vnde efficitur, ut plerique ex his intemperantes etiam sint. Nam & quia facile expendunt, in intemperantias etiam profusos sumptus faciunt: & quia non ad honestatem spectantes vivunt, ad voluptates quoque declinant. Prodigus igitur si incorrectus permaneat, in hæc transit, si curationem admittat, ad mediocritatem devenire, honestatemque potest.

23 Iam licet prodigi sint sanabiles, adhuc plerique prodigorum, nisi sanentur, incidunt in alia vitia, adeoque evadunt deteriores avaris. Primo evadunt proni ad accipiendum unde non oportet, adeoque ex hac parte evadunt avari, illiberales, & etiam injusti. Ratio est duplex. Prima ratio est: cupiunt dare; sed deficientibus facultatibus propriis non possunt dare, nisi dent ex alieno, adeoque accipiant unde non oportet; ergo deveniunt ad hoc, ut accipiant unde non oportet, adeoque ut fiant avari, & etiam injusti. Secunda ratio est, quia cum non curent de honestate, cupiunt dare quomodocunque, & ex quibuslibet; ergo ut dent, accipiunt, etiam unde non oportet. Hinc fit, ut eorum dationes non sint liberales; non enim sunt honestæ nec honestatis gratia, nec ut oportet, sed sæpe ditant viros perditos, quos oporteret esse pauperes; viris autem probis, & qui modesti sunt moribus, nihil tribuunt. Solent nimirum suas pecunias erogare adulatoribus, lenonibus, scurris, qui sunt ipsis pravarum voluptatum administri.

24 Secundo prodigi declinant ad voluptates, & evadunt intemperantes. Ratio est, quia duo sunt præcipua bona per se expetenda, honestas, & voluptas; sed prodigi non vivunt ad honestatem; ergo sequitur, ut se dedant voluptatibus, adeoque cum proni sint ad dandum, impendunt pecunias in flagitia, & evadunt intemperantissimi. Prodigus igitur, nisi corrigatur, & curetur, incidet in hæc vitia: si verò adhibeatur cura, & diligentia, veniet ad medium virtutis, adeoque evadet liberalis.

25 At illiberalitas incurabilis est. Nam & senectus, & omnis imbecillitas reddere illiberales videtur, magisque quam prodigalitas, hominibus natura insita est. Nam plerique sunt pecuniarum cupidi magis, quam ad dandum prompti.

26 Et late patet, multiformisque est. Multi enim modi esse illiberalitatis videntur. Nam cum in duobus constituta sit, in dandi excessu, & defectu accipiendi, non omnibus integra adest, sed interdum separatur, atque ita fit, ut nonnulli in accipiendo excedant, alii in dando deficiant. Nam qui his nominibus præditi sunt, ut dicantur parci, tenaces, retracti, & restricti, omnes in dando deficiunt: non appetunt autem aliena, neque accipere volunt, alii ob probitatem quandam, turpiumque rerum evitationem. Videntur enim aliqui, vel certe dicunt, propterea conservare, ne aliquando agere turpe aliquid cogantur. Inter hos est etiam cuminiseca, & unusquisque alius hujusmodi, qui nomen sortitus est ab excessu, quod nemini quicquam daturus sit. Alii ob timorem ab alienis abstinent, propterea quod facile minime est, ut si aliquis aliena acceperit, alii ab eo quicquam non accipiant: atque idcirco neque accipere, neque dare ipsis his placet.

27 Nonnulli vero in accipiendo excedunt, dum & undecunque, & quodcunque accipere non verentur, ut sunt, qui illiberalia opificia exercent, & lenones, & id genus cæteri, & fœneratores, qui etiam parva magnis cum usuris accipiunt, qui quidem omnes, neque unde debent, neque quantum debent, accipiunt. Communis autem his omnibus turpis quæstus videtur. Causa enim lucri omnes, atque ejus parvi, opprobria subeunt, Nam qui magna unde non oportet, & quæ

non oportet, accipiunt, ut tyrannos, qui urbes populantur, & templa diripiunt, non illiberales, sed improbos potius, sed impios, sed injustos appellare consuevimus. At aleator, & fur, seu spoliator, & latro ex illiberalibus etiam ipsi sunt, cum turpi lucro dediti sint. Vtrique enim lucri causa negociantur, & opprobria sustinent. Et hi quidem pericula maxima acceptionis causa subeunt, illi ab amicis, quibus dare deberent, lucrantur. Vtrique igitur cum unde non oportet, velint lucrum comparare, turpilucro dediti sunt, atque omnes hujuscemodi acceptiones sunt illiberales.

28 *Merito vero illiberalitas contraria liberalitati propterea esse dicitur, quod majus malum, quam prodigalitas est, magisque in ea peccant homines, quam in prodigalitate, de qua superius jam diximus. De liberalitate igitur, & oppositis vitiis hactenus dictum sit.*

Explicata prodigalitate, explicat Aristoteles avaritiam: ac primo ostendit avaritiam esse incurabilem: secundo distinguit varios modos, ac species avaritiæ: tertio affert rationem propter quam nomen illiberalitatis potius tribuitur avaritiæ, quam prodigalitati.

25 Quoad primum: avaritia, ut constat experientia, est vitium insanabile. Duplex hujus insanabilitatis est ratio. Prima ratio est, quia avarus appetit pecunias, ut necessarias ad subveniendum defectibus; sed procedente ætate incidimus in senectutem, & in alios defectus; ergo procedente ætate crescit avaritia, adeoque non sanatur. Secunda ratio est, quia vitium magis fundatum in inclinatione naturali, minus est sanabile, quam vitium minus fundatum in inclinatione naturali; sed avaritia fundatur in inclinatione naturali magis, quam prodigalitas, ideoque homines communiter sunt propensiores ad pecunias retinendas, quam dandas, ergo &c.

26 Quoad secundum: plures sunt species, ac modi avaritiæ. Cum enim avaritia excedat in accipiendo, deficiat in dando, non omnes habent utramque avaritiæ partem, sed aliqui sunt avari, quia solum excedunt in accipiendo, licet non deficiant in dando; aliqui deficiunt solum in dando, sed non excedunt in accipiendo. Qui igitur dicuntur parci, tenaces, cyminisectores &c. omnes deficiunt in dando, licet nō excedant in accipiendo, imo aliena nec appetant, nec velint accipere. Quidam deficiunt in dando propter quamdam parsimoniam, & timorem perpetrandi res turpes. Dicunt enim se res suas diligenter custodire, ne si incidant in paupertatem, cogantur aliquid turpe agere, vel pati. Tales sunt cyminisectores ex eo, quia videntur parari ad cyminum dividendum in duas partes, ne totum, & integrum dent. Quidam abstinent ab alienis ex quodam timore. Quia enim difficile videtur ipsis aliena accipere, & non etiam sua dare, ne compellantur sua dare, nolunt accipere aliena.

27 Aliqui è converso non deficiunt in dando, sed excedunt in accipiendo. Accipiunt enim undique, & quodlibet. Tales sunt omnes, qui exercent operationes illiberales, ac turpes, lucri gratia, puta lenones, fœneratores, & universim qui pro lucro prostituunt famam. Omnes hi conveniunt in hoc, quod turpiter lucrantur. Gratia enim lucri, & quidem parvi, sustinent probra, & infamiam, ideoque omnes hi vocantur illiberales, & avari. At eos, qui accipiunt magna, quæ non oportet, & unde non oportet, cujusmodi sunt tyranni diripientes civitates, ac templa spoliantes, non vocamus illiberales, & avaros, sed perniciosos, impios, & injustos. Licet autem tyrannos non dicamus illiberales, & avaros, adhuc aleatores, fures, & latrones dicimus illiberales, & avaros. Ratio est, quia fures, & latrones exigui lucri gratia subeunt maxima pericula, & majorem infamiam; aleatores lucrari volunt ab amicis, cum quibus ludunt, cum turpe sit ab amicis lucrari, quibus debemus potius dare nostras pecunias; ergo omnes hi volunt lucrari unde non oportet, adeoque sunt tur-

turpis lucri cupidi; ergo omnes hi sunt illiberales, & avari, & participant illam partem avaritiæ, quæ accipit unde non oportet.

28 Quoad tertium: ex hactenus dictis Aristoteles infert, quod merito, cùm liberalitati opponatur tum avaritia, tum prodigalitas, adhuc soli avaritiæ tribuitur nomen significans contrarietatem cum liberalitate, & sola avaritia dicitur illiberalitas, cum prodigalitas non vocetur illiberalitas. Ratio est, quia nomen significans contrarietatem cum virtute, debet tribui illi soli vitio, quod habet majorem oppositionem cum tali virtute; sed avaritia habet majorem oppositionem cum liberalitate, quam prodigalitas; ergo &c. Probatur minor: illud enim vitium habet majorem oppositionem cum virtute, quod est pejus, & in quod homines frequentius incidunt; sed avaritia & est pejor prodigalitate, & homines frequentius laborant avaritia, quam prodigalitate; ergo &c. Hæc igitur de liberalitate, ac vitiis oppositis dicta sufficiant.

De Magnificentia, & vitiis oppositis. Caput II.

1 *Sequi videtur, ut de magnificentia, seu magnidecentia disseramus.* 2 * *Nam etiam ipsa esse quædam virtus videtur, quæ circa pecunias versatur. Non in omnes tamen, quæ ad pecunias spectant, actiones, sicut liberalitas, diffunditur, sed in sumptuosas tantum, atque in his liberalitatem magnitudine excellit. Nam sicut nomen ipsum significat, in magnitudine decens sumptus est.* 3 * *Magnitudo autem est ad aliquid. Non enim, aut triremis, aut supplicationum præfecto idem sumptus est, sed qui est decorus, & ipsi, & in quo, & circa quod fit.*

4 *At qui in parvis, aut mediocribus pro dignitate sumptus facit, magnificus minime dicitur, ut id, Mendico panem poscenti sæpe ferebam, sed qui in magnis.* 5 * *Nam qui est magnificus, liberalis etiam continuo est: liberalis autem, non continuo magnificus.*

6 *Hujus vero habitus defectus parvificentia, seu parvidecentia, excessus decori imperitia, & ineptitudo quædam operaria appellatur. Et ejusmodi cæteri habitus, qui non excedunt magnitudine circa quæ oportet, sed in quibus non oportet, & sicut non oportet splendorem affectant. Verum de his posterius dicemus.*

1 Affinis liberalitati est magnificentia seu magnidecentia, cum utraque versetur circa pecunias. Sequitur igitur, ut postquam actum est de liberalitate, agatur de magnificentia, & vitiis oppositis. Primo ergo Aristoteles explicat, circa quam materiam uersentur magnificentia, & opposita vitia, ac docet illam versari circa magnos sumptus, & magnas expensas: secundo explicat, quo modo se habeat magnificus circa modum expendendi: tertio circa quæ principaliter expendat: quarto demum declarat, quo pacto circa eamdem materiam se habeant vitia opposita magnificentiæ per excessum, & defectum.

2 Quoad primum: magnificentia, & liberalitas conveniunt in hoc, quod versantur circa pecunias. At differunt, primo quod liberalitas versatur circa omnes actus pecuniarios, puta circa dationes, circa sumptus, circa acceptiones pecuniarum &c. magnificentia è converso non versatur circa omnes actus pecuniarios, sed circa solos sumptus. Differunt secundo, quod liberalitas versatur circa omnes sumptus, sive magnos, sive parvos: at magnificentia excedit liberalitatem magnitudine sumptuum, ideoque dicitur magnificentia, seu magnidecentia.

3 Ex his infertur primo, quod magnificentia debet facere sumptus magnos, & decentes. Et quia sumptus magnus, ac decens dicitur relativè: nec enim idem sumptus decet præfectum spectaculorum, ac perfectum navium, neque idem sumptus est magnus respectu utriusque: ideo magnificentia facit sumptus magnos, ac decentes, ratione habita tum ejus, qui facit sumptum, tum eius, in quo fit sumptus, tum eius, circa quod fit sumptus. Ex. gr.

si Rex

si Rex ædificet templum in honorem Dei, debet facere sumptum magnum, ac decentem Regi ædificanti, templo ædificato, ac Deo, in cujus honorem ædificatur.

4 Infertur secundo, quod qui facit sumptus decentes in rebus paruis, aut mediocribus, ex. gr. in subuentione peregrinorum &c. est quidem liberalis, sed non est magnificus, cum magnificus solum dicatur, qui facit sumptus decentes simul, & magnos.

5 Infertur tertio, quod licet omnis magnificus sit liberalis, adhuc non omnis liberalis est magnificus. Magnificentia enim supra liberalitatem addit magnitudinem sumptuum.

6 Magnificentiæ opponuntur duo vitia, alterum per excessum, alterum per defectum. Vitium, quod opponitur magnificentiæ per defectum, eo quod circa res magnas faciat sumptus minores, quam decet, vocari potest parvificentia. Vitium, quod magnificentiæ opponitur per excessum, eo quod faciat sumptus maiores, quam decet, vel faciat sumptus magnos circa quæ non oportet, vocari potest dissipatio.

7 Quoad secundum: proponit Aristoteles sex proprietates magnifici circà modum expendendi. Prima proprietas est: magnificus in faciendis sumptibus assimilatur scienti, & expendit pecunias scienter, & quasi ex arte. Ratio est, quia magnificus facit sumptus magnos, ac decentes; ergo potest contemplari, ac discernere, quæ opera sint magna, ac decentia, & qui sumptus sint proportionati, ac decentes talia opera; sed hoc discernere, est proprium scientis; ergo magnificus est similis scienti, ac magnificentia est habitus operandi secundum quamdam scientiam dijudicandi de decentia operum, ac de proportione sumptuum, & operum, per quam proportionem sumptus sint magni, & opus sit magnum, ac dignum tali sumptu, imo tale opus videri posset dignum etiam maiori sumptu.

8 Secunda proprietas est: magnificus facit magnos sumptus honestatis gratia. Ratio est, quia omnes virtutes operantur gratia honesti; ergo etiam magnificentia.

9 Tertia proprietas est: magnificus facit sumptus magnos cum voluptate, & sine parsimonia. Ratio, cur faciat sumptus magnos cum voluptate est, quia omnis, qui habet habitum, operatur secundum talem habitum cum delectatione; ergo etiam magnificus. Ratio, cur faciat sumptus sine parsimonia est, quia exactum ratiocinium expensarum videtur spectare ad quamdam parvificentiam.

10 Quar-

7 Magnificus autem, seu magnidecens esse scienti similis videtur, quippe qui, & quod decet contemplari, & magnos consone facere sumptus possit. Quemadmodum enim in principio diximus, habitus operationibus definitur, & iis, quorum habitus est: magnifici uero sumptus, & magni sunt, & decentes: talia igitur erunt etiam opera. Ita enim fiet, ut sumptus, & magnus, & operi decorus evadat, ut & opus sumptu, & sumptum opere dignum esse oportet, uel etiam sumptum excedere.

*8 Atque hujusmodi sumptus magnificus honestatis causa faciet. Commune enim hoc est virtutibus. 9 * Iucunde etiam, & large: eo quod nimis exacta ratio parvifici est. 10 * Considerabitque magis quomodo pulcherrimum, ac decentissimum opus efficiatur, quam quanti constet, quomodoque fieri minimo precio possit.*

11 Necesse uero est ut magnificus sit etiam liberalis. Nam & liberalis expendet, & quæ oportet, & sicut oportet. In his tamen quod est magnum, magnifici est, ut magnitudo.

12 Si circa eadem liberalitas sit, etiam ab æquali sumptu opus magnificentius faciet. Non enim eadem & possessionis, & operis virtus est. Nam possessio anteponitur, quæ est dignissima, ac preciosissima: opus, quod magnum, & pulchrum est. Talis enim rei spectatio est admirabilis. Quod autem est magnificum, est admirabile, operisque magnificentia virtus in magnitudine est.

10 Quarta proprietas est: magnificus magis curat,ut opus sit pulcherrimum, ac decentissimum, quam ut fiat minimis expensis.

11 Quinta proprietas est: magnificus debet necessario esse liberalis. Ratio est, quia ad liberalitatem spectat facere sumptus,quos oportet, & provt oportet; sed magnificus facit sumptus,quos oportet, & prout oportet;ergo magnificus est liberalis. At quia magnificentia est quædam magnitudo liberalitatis, ideo magnificus suprà purè liberalem intendit facere sumptus magnos in opera magna.

12 Sexta proprietas est: magnificus æquali sumptu facit opus magnificentius. Vt hoc explicet,advertit Aristoteles,quod non eadem est propria virtus, & perfectio possessionis,ac operis. Propria virtus, ac perfectio possessionis est, ut sit digna maximo pretio; & quia aurum est dignum maximo pretio, ideo possessio auri censetur optima. Propria virtus, ac perfectio operis est, ut sit pulchrum, & admirabile. Magnificus igitur per sumptus,quos facit, curat, ut opus non solum sit dignum magno pretio,sed etiam sit pulchrum, & admirabile: nam hæc solum opera dicuntur magnifica.

13 Ex impensis autem, quas honorabiles dicimus, illæ sunt, quæ ad Deorum donaria, ædificationes, & sacrificia pertinent, quæque ad omne denique geniorum numen spectant: quæ item ad publicam munificentiam gloriosæ sunt, ut, sicubi, vel ludorum edendorum, uel triremium extruendarum, vel epuli civitati exhibendi splendide gerendam præfecturam existimant. In omnibus autem, sicut dictum est, ad agentem quoque haberi relatio debet, quisnam, & ex quibus facultatibus agat. Digni enim his esse sumptus debent, & non solum operi, verum etiam facienti decenter esse accomodati. Atque idcirco pauper nequaquam esse magnificus potest, cum ea non habeat, ex quibus sumptus decenter faciat. Nam qui id aggreditur, stultus est: præter dignitatem enim aget, præterque id quod oportet. Id autem secundum virtutem est, quod recte fit. Decent etiam eos hujusmodi sumptus, quibus tale aliquid præcessit, vel ab ipsis factum, vel à majoribus, vel ab iis, qui ad ipsos pertinent, nobiles item, & illustres, & qui sunt hujusmodi. Omnia nanque hæc magnitudinem in se habent, & dignitatem. Ac maxime quidem talis magnificus est, in talibusque impensis magnificentia, sicut dictum est, versatur, quippe quæ & maximæ sint, & honorificentissimæ.

14 Sed ex privatis tamen etiam illæ ad magnificum spectant, quæ semel fieri consueverunt, ut nuptiæ, & si quid tale est: & si alicui rei, vel tota civitas studet, uel qui in dignitate constituti sunt: quæ etiam ad hospitum susceptiones, & dimissiones attinent, ad munera item, & remunerationes. Non enim magnificus in suum, sed in publicum decus sumptuosus est. Munera autem quandam cum templorum donarijs habent similitudinem.

*15 Magnifici etiam est, ita ædes extruere, ut divitiis conveniant, quippe cum etiam hoc ornamentum quoddam sit. 16 * Et in ea opera sumptus magis facere, quæ sunt magis diuturna: pulcherrima enim hæc sunt: & in singulis decorum servare: nam non eadem sunt Diis, & hominibus, aut ad templum, & sepulcrum ornandum accommodata. Et quoniam unusquisque sumptus suo in genere est magnus, magnificentissimus est ille, qui in magna re est magnus. Hic uero, qui in his magnus est. Estque inter magnitudinem, quæ est in opere, & eam quæ est in sumptu, differentia. Pila enim & lecythus pulcherrima, puerilis quidem doni in se habent magnificentiam, hujusce tamen rei precium parvum est, & illiberale. Atque idcirco magnifici est, ut in quocunque genere quippiam fecerit, magnifice id faciat. Quod enim ejusmodi est, & superari non facile potest, & ita se habet, ut sumptus dignitas postulat. Ac magnificus quidem talis est.*

13 Quoad tertium: magnificus primo, & principaliter facit sumptus circà honorabilissima: & quia honorabilissima sunt, quæ spectant ad cultum Deorum, & heroum,& ad publicam munificentiam,ideo præcipuè expendit circa hæc. Ad cultum porrò Deorum spectant ædificationes templorum,donaria templis oblata, solemnia sacrificia, & alia hujusmodi. Ad publicam magnificentiam spectat,ut quis splendi-

didissimè se gerat, administrando præfecturas, vel ludorum edendorum, vel navium extruendarum, vel exhibendi publici epuli. Circà omnia igitur hæc magnificus magnos faciet sumptus. In his verò sumptibus faciendis semper curabit, ut deceant non solum opera, sed etiam facientem talia opera, & facultates, quas habet: & quia non decet, ut pauper faciat magnos sumptus, ideo pauper non potest esse magnificus, & si conetur magnificè se gerere, erit fatuus, quia conabitur facere sūptus, quos non oportet, & suprà dignitatem, ac facultates, cum à virtute magnificentiæ non possint procedere, nisi operationes rectæ. Decent igitur tales sumptus solos divites, nobiles, atque illustres: divites quidem, sive acceperint divitias à majoribus, sive ipsi per se divitias comparaverint, sive ad ipsas pervenerint hæreditate, vel alia simili ratione. Decent etiam nobiles, & illustres, & in Magistratibus constitutos. Hos igitur cum habeant quamdam dignitatem, & amplitudinem, decet, ut se magnificè gerant, ac faciant magnos sumptus, ac præsertim circa honorabilissima, cujusmodi sunt divina, & publica, ut explicatum est hoc num. 13.

14 Secundo: magnificus facit etiam magnos sumptus circa quædam privata: primo quidem circa quædam, quæ semel tantum fiunt, cujusmodi sunt nuptiæ: secundo: circa quædam, circa quæ studet Civitas, vel qui sunt in dignitatibus constituti, ut circa susceptiones hospitum, circa munera &c. Magnificus enim sumptus facit potius in publicum decus, quam circa se ipsum; munera verò missa viris Principibus spectant ad publicum decus, & habent quamdam similitudinem cum donariis templorum. Sicut enim donaria dedicantur Diis, non quia Dii ipsis indigeant, sed in eorum honorem; sic splendida munera offeruntur viris Principibus, non quia ipsis indigeant, sed in eorum honorem.

15 Tertio: magnificus facit etiam sumptus, ut habeat domum decentem, ac decenter præparatam. Nam etiam splendor domus spectat ad quemdam ornatum.

16 Quarto: magnificus præcipuè facit sumptus in iis, quæ longo tempore durant, puta circa ædificia marmorea &c. hæc enim sunt pulchriora, & admirabiliora. In his autem omnibus decorum servabit. Non enim eadem decent Deos, & homines, templa, & sepulcra. Magnificus igitur in unoquoque genere faciet sumptus magnos, sed decentes, sed tum erit magnificentissimus, cum faciet sumptus magnos in magnis, & honorabilissimis. Porro differt magnum, & magnificum in opere, à magno in sumptu. Nam pila pulcherrima, vel pulcherrimus urceus, in genere muneris puerilis est magnificus, & tamen pretium talis muneris erit exiguum, ac non spectans ad liberalem donationem. Magnifici igitur est in quolibet magnificè se gerere, ideoque omne opus magnifici tale est in suo genere, ut in eo difficile possit superari, cum se habeat pro dignitate.

17 *At qui excedit, ineptusque est, sumptus faciendo supra quam deceat, excedit, sicut dictum est. In parvis enim rebus multa impendit, splendoremque absone affectat, ut qui, & sodales, qui symbolum dederunt, nuptiali convivio excipit, & ædilitatem gerens comœdis in transitu purpuram exhibet, sicut Megarenses consueverant, atque hæc omnia non honestatis, sed ostentandarum diuitiarum causa faciet, ut inde in admirationem sui homines adducat. Atque ubi multa oporteat expendere, pauca: ubi pauca, multa expendet.*

18 *At parvificus in omnibus deficiet. Nam, & si magnos sumptus fecerit, in parvo deficiendo postea honestatem perdet: & quodcunque fecerit, cunctando faciet, spectandoque id, ut quam minimum expendat: conqueretur que insuper, ac majora, quam decet, se facere omnia existimabit. Ac sunt quidem habitus hi vitia, non tamen hujusmodi, ut opprobria afferant, propterea quod neque aliis nocent, neque deformes admodum sunt.*

17 Quoad quartum: qui laborat vitio opposito magnificentiæ per excessum, superat

perat magnificum in faciendis sumptibus supra id quod oportet. Primo enim parvis in rebus multa consumit, & splendorem absonè affectat: ex. gr. si aliqui sint excipiendi convivio familiari, excipit illos convivio nuptiali; si debeat representare comœdiam, viam cooperit purpura, ut Megarenses facere solebant, & omnia hæc facit, non gratia honestatis, sed ostentationis, & ut admirationi sit aliis. Universim verò in iis facit sumptus magnos, in quibus deberet facere parvos; in iis verò, in quibus deberet facere sumptus magnos, facit parvos, & in nullo decentes.

18 E converso qui laborat vitio magnificentiæ opposito per defectum, & potest vocari pusillus, in omnibus solet deficere ab eo, quod decet, & etiamsi fecerit magnos sumptus, adhuc deficiendo in parvo, perdet honestatem. Secundo quidquid facit, facit cunctanter, ac differendo, ac totus est in eo, ut quam minimum expendat, ac dolet de expensis, quas facit. Tertio existimat se omnia majora facere, quam oportet.

19 Concludit Aristoteles, quod licet duo habitus oppositi magnificentię per excessum, ac defectum sint vitia, adhuc non censentur esse probrosa iis, qui ipsis laborant, quia neque detrimento sunt aliis, neque valde deformia.

De Magnanimitate, de materia, circa quam versatur magnanimitas, & opposita vitia. Cap. III. Articulus. I.

1 Iam vero magnanimitas circa magna, vel ex nomine versari videtur. Circa qualia autem versetur, primum assumamus. Qua in re nihil refert, habitumne ipsum, an eum, qui secundum habitum est, consideremus.

2 Esse sanè magnanimus is videtur, qui cum magnis sit dignus, magnis quoque sese dignum esse existimat. Nam qui non pro dignitate id facit, stolidus est: at virtute præditus, neque stolidus, neque stultus est quispiam. Atque est quidem magnanimus hic, quem dicimus.

3 Qui autem parvis est dignus, eisdemque se dignum censet, temperans, non magnanimus est, quippe cum magnanimitas in magnitudine consistat, perinde ac pulchritudo in magno corpore. Nam parvi, elegantes, & concinni, non autem pulchri dicuntur.

4 At qui cum sit indignus, dignum se magnis putat, inflatus quidam est. Non omnis tamen est inflatus, qui majoribus, quam sit dignum se esse censet Qui autem minoribus dignum, quam sit, se esse arbitratur, pusillanimus est, sive magnis, sive mediocribus, sive etiam parvis dignus sit, modo minoribus dignum se esse censeat. Maxime tamen esse videretur hujusmodi is, qui magnis est dignus. Nam quid fecisset, si tantis non esset dignus? Est igitur magnanimus magnitudine extremus, in eo vero quod oportet, medius: eo enim dignum se censet, quod pro dignitate est. Illi autem excedunt, & deficiunt.

Postquam Aristoteles egit de virtutibus, ac vitiis, quæ versantur circà pecunias, agit de virtutibus, ac vitiis, quæ versantur circa honores, ac primo de magnanimitate. Primo igitur investigat, quis sit magnanimus, & circà quam materiam versetur magnanimitas, & opposita vitia: secundo explicat, qualiter magnanimus se gerat circà propriam materiam, tum primariam, tum secundariam: tertio proponit proprietates magnanimi: quarto demum agit de vitiis magnanimitati oppositis per excessum, ac defectum.

1 Quoad primum: ex ipso nomine magnanimitatis patet, quod magnanimus versatur circà magna, tanquam circà propriam materiam, adeoque primo debemus examinare, circa quæ magna versetur. Nihil porro refert, an loquamur de ipso habitu magnanimitatis in abstracto, an potius de magnanimo in concreto, qui dicitur talis à magnanimitate, quam habet.

2 Magnanimus videtur esse *qui magnis est dignus, ac dignum se magnis censet*. Duæ igitur conditiones requiruntur ad hoc, ut quis sit magnanimus. Prima conditio est, ut sit dignus magnis. Qui enim existimat se dignum magnis, cum verè non sit, est insipiens;

ſipiens; ſed nullus virtutẽ prædicus eſt inſipiens;ergo qui non eſt dignus magnis, ſi ſe exiſtimet dignum magnis, non habet virtutem magnanimitatis, nec eſt magnanimus, adeoque ad hoc, ut quis ſit magnanimus,debet eſſe dignus magnis.

3 Secunda conditio eſt, ut magnanimus exiſtimet ſe dignum magnis.Qui enim dignus eſt parvis, & exiſtimat ſe dignum parvis, eſt quidem modeſtus, & moderatus,ſed non eſt magnanimus. Sicut enim pulchritudo corporis requirit quidem proportionem membrorum,& decentiam coloris, ſed præterea exigit, ut hæc ſint in corpore magno, ideoque parvi poſſunt quidem eſſe venuſti, ac formoſi, ſed non poſſunt eſſe ſimpliciter pulchri;ſic magnanimitas præter dignitatem requirit magnitudinem animi,per quam quis ſe exiſtimet dignum magnis, ideoque qui non exiſtimant ſe dignos magnis, poſſunt quidem eſſe modeſti, ſed non poſſunt eſſe magnanimi.

4 Magnanimo opponitur per exceſſum inflatus, per defectum puſillanimus. Inflatus,eſt,*qui exiſtimat ſe dignum magnis, cum ſit indignus*. Qui verò cum ſit dignus magnis, exiſtimat ſe dignum majoribus, licet peccet contrà magnanimitatem per exceſſum, adhuc non dicitur inflatus, quia nomen inflati non tribuitur illi,qui habet exiſtimationem de ſe ipſo non omninò cõmenſuratam ſuæ dignitati,ſed illi ſolum, qui exiſtimat ſe dignum magnis,cum non ſit:Puſillanimus eſt *qui exiſtimat ſe dignum minoribus, quàm ſit, ſive ſit dignus magnis, ſive mediocribus,ſive parvis*. Præcipuè verò videtur puſillanimus,qui cum ſit dignus magnis, exiſtimat ſe dignum minoribus. Si enim hic,cum ſit dignus magnis, ad minora ſe dejicit,quid faceret, ſi magnis non eſſet dignus? Inter inflatum, & puſillanimum medius eſt magnanimus,non quidem magnitudine, ita ut ſit minor inflato,major puſillanimo; magnitudine enim eſt ſummus, & extremus, cum ſit maximus, & multo major inflato; ſed eſt medius,in quantum exiſtimat de ſe ſicut oportet,ita ut neque excedat in exiſtimatione ſui ipſius, eo quod ſe exiſtimet dignum maioribus, quam ſit dignus, neque deficiat in exiſtimatione ſui, ita ut exiſtimet ſe dignum minoribus,quam ſit dignus. At inflatus excedit, quia exiſtimat ſe dignum majoribus:puſillanimus deficit, quia exiſtimat ſe dignum minoribus.

5 Si autem magnis ſe eſſe dignum exiſtimat magnanimus, dignus cum ſit, & præcipue maximis, circa unum maxime verſabitur, quod quid ſit, ex dignitate ipſa definiendum eſt. Dignitas autem ad externa bona dicitur, quorum maximum id eſſe ſtatueremus, quod diis attribuimus, quodque maxime appetunt, qui in dignitate conſtituti ſunt, quod item ob præclariſſimas res dari præmium conſuevit. At hujuſmodi eſt honor. Externorum enim bonorum id maximum eſt. Circa honores igitur, & ignominias, ut oportet, verſatur magnanimus. Quin abſque ratione quoque magnanimi munus circa honorem eſſe apparet. Magni etenim viri honore ſeipſos dignos maxime exiſtimant, ac pro dignitate illi quidem.

6 Sed puſillanimus deficit, tam ſi ad ipſum, quam ſi ad magnanimi dignitatem ſpectemus. Inflatus autem ad ſe ſolummodo, non autem ad magnanimum excedit.

7 At magnanimus, ſiquidem maximis eſt dignus, optimus quoque ſit neceſſe eſt. Majori enim honore dignus eſt, qui eſt melior, maximis vero, qui eſt optimus. Oportet igitur, ut qui magnanimus re vera eſt, bonus etiam ſit. Eſſe etiam magnanimi videtur id,quod in unaquaque virtute magnum eſt. Nulloque pacto ei convenit, ut ſuaſione aliqua fraudulenter utatur, ac fugiat, aut iniuſte agat. Cujus enim cauſa turpe aliquid faciet is, cui nihil eſt magnum? Nam ſi quis diligenter ſingula conſideret, magnanimus ſi non eſt bonus, prorſus ridiculus videbitur. Imo neque honore quidem erit dignus, ſi ſit malus,quippe cum virtutis præmium ſit honor,boniſq; attribuatur.

8 Videtur igitur magnanimitas, quaſi ornamentum quoddam eſſe virtutum. Nam & majores ipſas reddit, & ſine ipſis eſſe non poteſt.

9 Ac propterea re vera eſſe magnanimum difficile eſt, cum id exiſtere ſine integritate nullo modo queat.

5 Sed jam explicandum eſt magis in particulari, circa quæ magna verſetur magnani-

gnanimus. Ex dictis magnanimus censet se dignum magnis, quibus verè est dignus, & præcipuè maximis; sed dignitas refertur ad bona externa; ergo magnanimus precipuè versatur circà maxima bona externa; sed maxima ex bonis externis reducuntur ad unum genus; ergo magnanimus versatur præcipuè circà illa bona externa, quæ ex genere suo sunt maxima; sed honor est maximus inter bona externa; ergo magnanimus præcipuè versatur circa honorem, & circa inhonorationem, & circa ea se gerit, sicut oportet. Probatur assumptum, quod nimirum honor sit maximus inter bona externa: ex bonis enim externis illud est maximum, quod tribuimus Diis, quod maximè desiderant homines, qui sunt in dignitate constituti, & quod dari solet ut præmium rerum pulcherrimarum; sed talis est honor; ergo &c. Addit Aristoteles, quod etiam præscindendo à ratione, per experientiam satis constat magnanimum præsertim versari circa honorem. Nam qui censentur magnanimi, existimant se præcipuè dignos honore juxta suam dignitatem.

6 Circa eundem honorem, circa quem magnanimus versatur, sicut oportet, pusillanimus deficit, tum respectu sui ipsius, tũ respectu magnanimi. Deficit respectu sui ipsius, quia existimat se dignum minoribus honoribus, quã verè sit dignus. Deficit respectu magnanimi, quia existimat se dignũ minoribus honoribus, quam sint ii honores quibus reputat se dignum magnanimus. Inflatus è converso excedit respectu sui ipsius, quia reputat se dignum majoribus honoribus, quam verè sit dignus. At non excedit respectu magnanimi, quia non reputat se dignum majoribus honoribus, quam se reputet dignum magnanimus, sed iis ipsis honoribus, quibus magnanimus verè se dignum reputat, inflatus falso se reputat dignum.

7 Ex iis, quæ hactenus dicta sunt de magnanimo, infert primo Aristoteles magnanimum esse optimum, & habere omnes virtutes, neque ob timorem ullius periculi declinare ab agendo honesto, neque ob cupiditatem ullius boni iniuriam alteri facere, vel quidquam indecorum patrare, adeoque magnanimitatem esse quamdam maximam virtutem. Probantur singulæ partes illationis: & primo, quod magnanimus sit optimus, & habeat omnes virtutes. Magnanimus enim est dignus maximis bonis; sed quo aliquis est melior, eo est dignus melioribus, & ille tantum est dignus maximis bonis, qui est optimus; ergo magnanimus est optimus, sed non esset optimus, nisi haberet omnes virtutes; ergo magnanimus habet omnes virtutes. Licet autem magnanimitas supponat omnes virtutes, adhuc habet aliquid proprium, & speciale, propter quod est specialis virtus. Hoc autem speciale est, quod magnanimitas intẽdit id, quod in qualibet virtute est magnũ, propter hoc ipsum, quia est magnum: ex. gr. intendit, ut actus fortitudinis sint magni, ut actus iustitiæ sint magni. Probatur iam altera pars illationis, quod nimirum magnanimus ob nullius periculi timorem declinet à rectè agendo, & ob nullius boni cupiditatem quidquam iniustum, vel turpe agat. Ex dictis enim magnanimus nihil magnum ducit, nisi virtutem, & honorem, qui consequitur virtutem. Quo igitur pacto ex metu mali, vel ex cupiditate boni, declinabit ab honestate, vel aliquid turpe patrabit? Addit Aristoteles esse ita manifestum, quod magnanimus est vir bonus, ut qui uult videri magnanimus, cum bonus non sit, eo ipso sit ridiculus. Honor enim est præmium virtutis, ac debetur soli viro bono; ergo qui existimat se dignum honore, cum sit prauus, & virtutibus carens, est ridiculus.

8 Infert secundo Aristoteles, quod magnanimitas videtur esse quoddam ultimũ ornamentmm, & quædam ultima perfectio omnium virtutum. Illud enim est ultimum ornamentum, & ultima perfectio virtutum quod

quod illas ſupponit,& efficit majores; ſed magnanimitas ſupponit omnes virtutes, eaſque efficit majores, cum intendat id, quod in unaquaque virtute eſt magnum, ergo &c.

9 Infertur tertio: quod difficile eſt, ut quis vere ſit magnanimus. Eſt enim impoſſibile, ut quis ſit magnanimus, niſi habeat omnes virtutes, ſed difficile eſt habere omnes virtutes; ergo &c.

Quo pacto magnanimus ſe gerat circa propriam materiam primariam & ſecundariam. Capitis III. Articulus II.

10 *AC maxime quidem magnanimus circa honores, & ignominias verſatur, ob eoſque honores, qui & magni ſunt, & à probis uiris exhibentur, mediocriter quidem lætabitur, ut pote ſibi accomodatos, vel etiam minores, quam ſibi conveniant: integræ enim & abſolutæ virtuti nullus honor tribui dignus poteſt: admittet tamen eos magnanimus à probis viris, licet inferiores ſint, propterea quòd non habent illi majores, quibus afficere ipſum valeant. Sed qui à quibuslibet è vulgo hominibus, ob parvaſque res exhibentur, eos prorſus contemnet. Non enim eſt eis dignus. Simili modo etiam ignominiam, quippe quæ circa ipſum jure non accidat.*

11 *Maxime igitur, ſicut dictum eſt, circa honores verſatur magnanimus. Nihilominus tamen, & in divitiis, & poteſtatibus, & omni tam proſpera, quam adverſa fortuna, quomodocunque contigerit, moderate ſe geret, ut neque in proſperis ſucceſſibus lætitia geſtiat, neque inadverſis rebus triſtitia ſupra modum obruatur. Nam neque circa honorem, quaſi maxima res ſit, ita ſe gerit. Poteſtates autem, & divitiæ ob honorem expetendæ ſunt. Qui enim ipſas habent, ob eas affici honoribus volunt. Cui vero, vel honor ipſe parvus eſt, ei cætera quoque ſunt parva. Quapropter magnanimi eſſe etiam contemptores videntur.*

QVia magnanimus ità verſatur circa honores,& ignominias, tanquam circa materiam primariam, ut verſetur etiam circa divitias, potentiam, & circa alia bona fortunæ, tanquam circa materiam ſeſecundariam, ideo primo explicandum eſt, quo pacto magnanimus ſe gerat circa honores,& ignominias: ſecundo, quo pacto ſe gerat etiam circa divitias, potentiam, & alia bona fortunæ.

10 Quoad primum: duplex honorum genus poteſt exhiberi magnanimo. Primo poſſunt ipſi exhiberi honores magni, & à viris probis: ſecundo honores parvi ab hominum vulgo. Honoribus igitur magnis à viris probis exhibitis lætabitur quidem magnanimus, ſed moderate. Ratio eſt, quia qui adipiſcitur aliquem honorem, quem putat ſibi proportionatum, ac debitum, imo inferiorem magnitudine ſua, lætatur ſolum moderatè; ſed magnanimus exiſtimat honores quoſcunque, etiam à bonis viris exhibitos, eſſe ſibi debitos, & proportionatos, imo inferiores magnitudine ſua, cum perfectæ virtuti, qualis ſupponitur in magnanimo, nullus honor æqualis exhiberi poſſit; ergo magnanimus acceptabit quidem tales honores, utpote maximos qui poſſint ipſi exhiberi, ſed adhuc ipſis moderatè ſolum lætabitur. At honores, qui ſolent ab hominibus vulgaribus exhiberi cuilibet, etiam ob parvas res, magnanimus contemnet omninò, utpote qui non eſt dignus talibus honoribus. Magnanimus enim non uult honores niſi ob magna, puta propter virtutem, ideoque non uult honorari, ut dives &c. Similiter contemnet etiam ignominias, quia exiſtimabit illas nullo jure ſibi inferri.

11 Quoad ſecundum: licet magnanimus principaliter verſetur circa honores, adhuc ſecundario verſatur etiam circa divitias, circa potentiam, & circa alia bona fortunæ, & tum in fortuna adverſa, tum in ſecunda moderatè ſe geret, neque nimis lætabitur in proſperis, neque nimis dolebit in adverſis. Ratio eſt, quia honor eſt bonum maximum inter bona externa; ſed magnanimus ipſum honorem exiſtimabit parvum quid,& inferius magnitudine ſua, ideoque in honoribus, & ignominiis moderatè ſolum lætabitur, & dolebit; ergo à for-

fortiori existimabit divitias, & potentiam, & omnia bona externa parva bona, & inferiora magnitudine sua, ideoque etiam in iis moderatè solum lætabitur, & dolebit. Major probatur, quia id, propter quod cætera expetuntur, est majus iis, quæ expetuntur propter ipsum; sed potentia, divitiæ, & alia bona fortunæ expetuntur propter honorem; ergo honor est majus bonum his, adeoque est maximum bonorum externorum. Ex eo verò, quod magnanimus moderatè solum gaudeat, & doleat honoribus, & aliis exterioribus bonis, videtur esse contemptor omnium bonorum.

12 *Quin etiam fortunæ prosperitates videntur conferre ad magnanimitatem. Qui enim nobiles sunt, & divites, & in potestate constituti, honore digni habentur. In excellentia enim quadam sunt. Omne autem, quod bono aliquo excellit, est honorabilius. Propterea hujusmodi res magis reddere magnanimos homines consueverunt: namque à quibusdam honorantur. Sed re vera solus bonus honorandus est. Cui tamen utraque insunt, is magis habetur dignus, qui honore afficiatur.*

13 *Qui autem sine virtute hujusmodi bona possident, neque merito magnis honoribus dignos se esse arbitrantur, neque recte magnanimi dicuntur, quippe cum hæc absque integra, atque absoluta virtute esse non possint, sed contemptores, contumeliosi, atque hujusmodi vitiis præditi efficiuntur. Non facile enim fit, ut sine virtute consone, ac moderate prosperos rerum successus quispiam ferat. Dum igitur hi ferre prosperam fortunam nequeunt, putantque se alios excellere, omnes alios despiciunt, ipsi vero agunt quodcunque forte inciderit. Imitantur enim magnanimum, licet ei similes minime sint, atque id faciunt in quibus possunt. Quæ enim ex virtute sunt, ea non agunt, sed contemnunt alios. At magnanimus jure, ac merito contemnit. Nam vere opinatur. Plerique alii autem ita, ut forte incidit.*

12 Addit Aristoteles potentiam, nobilitatem, divitias, & alia hujusmodi, si sint cum virtute, conferre ad magnanimitatem, eamque augere; si verò sint sine virtute, non facere magnanimum, sed inflatum, & contemptorem. Probatur prima pars: illa enim conferunt ad magnanimitatem, eamque augent, quæ conferunt ad hoc, ut homo magis sit dignus honore; sed nobilitas, divitiæ &c. faciunt, ut qui simul cum virtute habet hæc, magis sit dignus honore: nobiles enim, & divites, & potentes honorantur, eo quod habeant excellentiam aliquam suprà cæteros; ergo nobilitas, divitiæ, potentia, & alia hujusmodi conferunt ad magnanimitatem, eamque augent, sicut conferunt ad honorabilitatem. Licet enim honor debeatur soli virtuti, adhuc virtus cum his est magis honorabilis, quia habet plura instrumenta ad honestè vivendum.

13 Probatur jam secunda pars: qui enim est nobilis, dives, potens &c. sine virtute, non est dignus magnis honoribus, ergo immerito existimat se dignum magnis honoribus; ergo non potest esse magnanimus, qui debet merito se existimare dignum magnis, nec potest quis esse dignus magnis sine virtute; ergo tales homines possunt quidem esse contemptores, & petulantes, non autem magnanimi. Et quia ex vera magnanimitate oritur, ut quis in bonis fortunę se moderatè gerat, ideo isti, cum careant vera magnanimitate, vix possunt se moderatè gerere. Cum igitur nequeant imitari magnanimum in hoc, quod se moderatè gerant, & ex alia parte existiment se cæteris antecellere, ut imitentur magnanimum, quoad possunt, imitantur in hoc, quod contemnunt cæteros. Quanquam neque in contemptu cæterorum se gerunt, sicut magnanimus. Magnanimus enim contemnit jure, & prout oportet, ex vera existimatione suæ, & alienæ dignitatis. At hi contemnunt quomodocunque, etiam prout non oportet, & quos non oportet, ex falsa existimatione suæ, & alienæ dignitatis.

De proprietatibus magnanimi. Cap. III. Art. III.

14 *Neque vero, aut parvipericlitans, aut frequenti periclitans, propterea quod pauca sunt, quæ magnifaciat, sed magnipericlitans est. Et cum periclitatur, vitæ suæ non parcit, quasi dignum omnino non sit ei vivere.*

15 *Talisque est, ut afficiat beneficiis alios, ipse affici erubescat. Excellentis enim illud est, hoc ejus, qui excellitur. Estque ejusmodi, ut plura retribuat. Ita enim fiet, ut qui prior contulerit beneficium, insuper debeat, beneficiumque accepisse videatur. Meminisse præterea eorum videntur, quibus benigne fecerint, eorum autem, à quibus acceperint, minime. Quippe cum is, qui acceperit, minor sit eo, qui beneficium contulerit, ipsi autem velint esse superiores: unde etiam illa jucunde, hæc injucunde audire consueverunt. Atque idcirco neque Thetis beneficia Iovi dicitur commemorare, neque Lacedæmonii ad Athenienses, sed tantummodo ea, quibus fuerant affecti. Magnanimi quoque est à nemine quippiam, aut vix tandem petere, sed prompte aliis ministrare.*

16 *Præstareque se apud eos, qui in dignitate sunt, præclaraque fortuna utuntur, magnum, apud mediocris sortis homines mediocrem, eo quod illos superare difficile, atque egregium, hoc facile est. Et inter illos gloriari est à generoso animo minime alienum, inter humiles vero invidiosum, quemadmodum inter imbecillos viribus non contendere. Neque ad honoratas res accedere, aut ubi alii principatum obtinent.*

14 PRoponit jam Aristoteles aliquas proprietates magnanimi. Prima proprietas est: magnanimus ita versatur circa pericula, quæ sunt propria materia fortitudinis, ut neque frequenter, neque pro rebus parvis exponat se periculis, sed solum pro rebus magnis: & cum exponit se periculis, non parcit vitæ, sed ita se gerit, ac si vitam non haberet in pretio. Ratio est, quia magnanimus paucas tantum res, easque magnas, & honestissimas habet in pretio; ergo existimat pro paucis tantum rebus, ac magnis subeunda pericula; ergo cum non frequenter occurrant occasiones subeundi pericula pro rebus magnis, & honestissimis, rarò se periculis exponit; & quia vitam in parvo pretio habet comparatione rerum honestissimarum, ideò cum exponit se periculis, non parcit vitæ.

15 Secunda proprietas est: magnanimus ita se habet circà materiam liberalitatis, ut primo beneficia quidem libenter conferat, at illibenter, & non sine pudore accipiat. Ratio est, quia libentius facit quæ sunt propria superioris, quam quæ inferioris; sed beneficia conferre est proprium superioris, beneficia accipere est proprium inferioris; ergo &c. Secundo si acceperit beneficia, retribuit beneficia majora. Ratio est, quia affectat nemini debere, & ut alii sibi debeant; sed retribuens majora, hoc consequitur; ergo &c. Tertio videtur meminisse magis eorum, quibus beneficia contulit, quam eorum, à quibus accepit. Ratio est, quia magis meminit eorum, quorum cogitatio, & memoria est jucunda, quam eorum, quorum cogitatio, & memoria est ipsi injucunda; sed cogitatio, & memoria eorum, quibus contulit beneficia, est jucũda magnanimo, cum beneficia conferendo factus fuerit superior illis, quibus beneficia contulit; cogitatio eorum, à quibus beneficia accepit, est injucunda magnanimo, cum beneficia accipiendo factus sit inferior illis, à quibus accepit beneficia; ergo &c. Quarto magnanimus jucundè audit beneficia, quæ contulit, injucundè quæ accepit ex eadem ratione. Ideo Thetis apud Homerum, ut jucundè audiretur à Iove, commemorat sola beneficia, quæ ipsa acceperat à Iove, non autem quæ Iovi contulerat; & Lacedæmonii Atheniensium auxilia implorantes, ut jucundè audirentur, commemorarunt solum beneficia ab Atheniensibus accepta, non autem quæ ipsi contulerant Atheniensibus. Quinto demum magnanimus ita se gerit, ac si nullo indigeat, vel saltem vix indigeat, ideoque non est propensus ad petendum, at est pronus ad dandum, & ad auxiliandum aliis.

16 Tertia proprietas eſt: magnanimus ità ſe gerit circà propriam materiam, ut quando agit cum hominibus in dignitate conſtitutis, ac proſpera fortuna utentibus, affectet ſe exhibere magnum, iiſque ſuperiorem; quando verò agit cum mediocribus, tum non affectet ſe exhibere ut magnum, ſed ut mediocrem, nec cum ipſis utatur magnitudine ſua. Ratio eſt, quia cum illis magnanimus ſe gerit ut magnum, quos ſuperare eſt difficile, ac glorioſum, adeoque cum quibus de dignitate certare, non eſt alienum ab animo generoſo; ſed ſuperare viros in dignitate conſtitutos eſt difficile, & glorioſum; ſuperare viros mediocres eſt facile, adeoque ſicut indecorum eſt ſuis viribus uti cum imbecillis, ſic indecorum eſt ſua dignitate uti cum mediocribus; ergo &c. Quia verò magnanimus appetit excellentiam, ideo non libenter ſe confert ad res honorarias, in quibus alii principatum tenent.

17 Ocioſumque eſſe, ac cunctatorem, niſi ubi magnus aliquis honor, magnumque opus eſt: paucaſque res agendas, ſed magnas eas, ac celebres aggredi.

18 Neceſſe etiam eſt, ut aperte, tum odium, quam amorem præ ſe ferat. Latere enim velle timentis hominis eſt. Majoremque curam veritatis, quam opinionis habeat, dicatque & agat omnia aperte. Id enim eſt contemptoris, Ideo liberior in loquendo eſt: eſt enim etiam ejus, qui liberior in loquendo ſit. Vnde eſt, & contemptor, & verax, niſi ubi per diſſimulationem loquitur. Diſſimulatione autem utitur ad multitudinem.

19 Magnanimi quoque proprium id eſt, ut vivere ad alterius arbitrium non poſſit, niſi ad amici. Eſt enim ſervile. Vnde etiam omnes adulatores famularii, & humiles homines adulatores ſunt.

20 Adde, quod neque eſt admirator. Nihil enim magnum ipſi eſt. Neque injuriarum memor: quippe cum magnanimi non ſit meminiſſe, & præſertim malorum, ſed ea potius deſpicere. 21 Neque hominiloquus, Neque enim aut de ſe, aut de altero quippiam dicet. Neque ut vel ipſe laudetur, vel alii vituperentur, curat. Sed neque eſt laudator. Atque idcirco fit, ut neque maledicus ne in inimicos quidem, niſi ob contumeliam ſit.*

22 De neceſſariis item, aut parvis, minime eſt querulus, aut precabundus, Ita enim ſe gerere ejus hominis eſt, qui circa hæc ſtudeat.

23 Ejuſmodi præterea eſt, ut honeſta potius, & infructuoſa, quam fructuoſa, & utilia acquirat, & poſſideat. Eſt enim ejus, qui ex ſe ſufficiat.

24 Quin etiam, & motus ipſe magnanimi eſſe tardus videtur, & vox gravis, & loquutio ſtabilis. Nam neque qui circa pauca ſtudet, eſt feſtinabundus, neque qui nihil magnum exiſtimat, contentus, & vehemens. Acuta autem vox, & celeritas ex his efficitur. Ac talis quidem magnanimus eſt.

17 Sequuntur aliæ proprietates magnanimi, per quas explicatur, qualis ſit in negotiis, & in humano convictu. Quarta igitur proprietas magnanimi eſt, ut ſit otioſus, & cunctabundus: otioſus quidem, quia non multis negotiis ſe ingerit: cunctabundus autem, quia non facile ſe ingerit, niſi tamen proponatur magnum negotium, & magnum opus. Idcirco paucas quidem res aggreditur, ſed eas magnas, ac præclaras.

18 Quinta proprietas eſt: magnanimus apertè amat, & apertè odit. Ratio eſt, quia occultare amorem, & odium, proprium eſt timidi; ſed magnanimus nihil timet; ergo &c. Ex proportionali ratione magnanimus magis eſt ſollicitus de veritate, quam de opinione: apertè loquitur, & agit, ac liberè profert ſui animi ſenſus: eſt verax, niſi forte loquatur ironicè, qua ironia utitur cum vulgo hominum. Ratio eſt, quia ille eſt ſollicitus de opinione aliorum, adeoque non apertè loquitur, qui alios habet in pretio; ſed magnanimus alios non habet in pretio, atque ex recta ſui exiſtimatione eſt contemptor aliorum, ac præſertim contemnit multitudinem; ergo &c. Ex eodem contemptu multitudinis oritur, ut ironicè, & irriſoriè loquatur cum multis, quos putat indignos, quibus animi ſui ſenſus aperiat.

19 Sexta proprietas eſt: magnanimus in convictu non poteſt ſe accommodare genio aliorum, niſi amicorum. Ratio eſt, quia ſervilis eſt animi poſſe ſe fingere in-

differenter ad genium uniuscujusque, ideoque omnes adulatores habent animum servilem, & homines abjecti solent esse adulatores.

20 Septima proprietas est: magnanimus non est admirator, neque injuriarum memor. Ratio, cur non sit admirator, est, quia admiratio oritur ex eo, quod res existimamus ut magnas; sed magnanimus nihil existimat magnum; ergo &c. Ratio, cur non sit memor injuriarum, est, quia proprium magnanimi est non meminisse, præsertim malorum, sed ea contemnere.

21 Octava proprietas est: magnanimus non multum loquitur de hominibus. Cum enim non multum curet, utrum tum ipse, tum alii laudentur, vel vituperentur, neque loquitur de se ipso, ut laudetur, neque de aliis, ut vituperentur. Idcirco neque est laudator, neque vituperator, ne inimicorum quidem, nisi forte malè loquatur de inimicis ad auferendam à se contumeliam ab illis illatam.

22 Nona proprietas est: magnanimus non conqueritur de malis, quæ accidunt necessario, & inevitabiliter, neque de parvis, nec est facilis ad precandum. Ratio est, quia ille est querulus, & deprecatorius, qui res humanas habet in magno pretio; sed magnanimus res humanas habet in parvo pretio; ergo &c.

23 Decima proprietas est: magnanimus mavult possidere res pulchras, & infructuosas, quam fructuosas, & viles. Ratio est, quia habet in majori pretio honorem, quam lucrum; ergo &c.

24 Undecima, & ultima proprietas est: motus magnanimi solet esse tardus, vox gravis, locutio pacata. Ratio est, quia ille est festinus, qui multis rebus studet: ille est vehemens, & contentiosus, qui existimat aliquid magnum, sed magnanimus non multis rebus studet, nec existimat aliquid magnum, nisi virtutem; ergo non est, cur sit festinus, aut contentiosus, & vehemens; sed motus festinus oritur ex eo, quod multis rebus studemus, vox acuta, & locutio celer oritur ex eo, quod simus contentiosi, ac vehementes, ergo magnanimus nec est festinus in motu, nec acutus in voce, nec celer in locutione, adeoque ex opposito est tardus in motu, grauis in voce, pacatus in locutione.

De Vitiis oppositis magnanimitati per excessum, ac defectum. Cap. III. Art. IV.

15 *QVi autem deficit, pusillanimus, qui excedit, inflatus est. Sed neque hi tamen mali. Non enim malefici sunt, sed esse peccantes videntur. Pusillanimus enim cum bonis dignus sit, seipsum iis ipsis privat, quibus est dignus: videturque pravum quoddam in eo habere, quod & bonis dignum se non esse existimat, & se ipsum etiam ignorat. Alioqui cum bona sint, quibus est dignus, ea proculdubio appeteret. Non tamen hujusmodi homines stolidi, sed esse intelligentes potius videntur, talisque opinio pejores etiam ipsos reddit. Singuli enim ea, quæ dignitati suæ conveniunt, appetere consueverunt. Adde quod & ab honestis actionibus, & studiis, quasi sint indigni, & ab externis quoque bonis simili modo abstinent.*

26 *At inflati stolidi sunt, seque ipsos ignorant, atque id palam. Quasi enim sint digni, honorabiles res aggrediuntur, deinde redarguuntur. Vestituque etiam, & habitu, atque hujuscemodi rebus ornantur, prosperasque fortunas suas esse manifestas volunt, de ipsisque prædicant, quasi ob eas honores sint consequuturi.*

27 *Magnanimitati autem pusillanimitas magis est opposita, quam inflatio, quippe, quæ & magis contingat, & pejor sit. Magnanimitas igitur circa honorem magnum, sicut dictum est, versatur.*

25 AGit demum Aristoteles de vitiis oppositis magnanimitati per excessum, ac defectum. Qui deficit à magnanimitate, dicitur pusillanimus, qui excedit, dici potest inflatus. Neque pusillanimus, neque inflatus videtur valde malus, quia neuter alteri nocet: adhuc tamen uterque peccat, & aberrat à medio virtutis. Pusillanimus quidem pec-

cat,

cat, quia cum sit dignus bonis, privat se bonis, quibus est dignus. Radix hujus defectus est, quia non se censet dignum talibus bonis, neque agnoscit dignitatem suam: si enim suam dignitatem agnosceret, appeteret talia bona, cum unusquisque appetat ea, quibus se dignum censet. Neque verò pusillanimus est stolidus: si enim esset stolidus, non esset dignus bonis: sed potius est piger, & segnis; & quia ex quadam segnitie non vult operari juxtà suam dignitatem, ideo inducitur ad opinandum se non habere talem dignitatem. Et ex hac opinione fit deterior, & segnior: quia unusquisque appetit ea, quibus se existimat dignum. Ex eo verò, quod se censeat indignum desistit à præclaris actibus, & officiis, & etiam à rebus gerendis.

26 Inflati è converso, qui nimirum existimant se dignos majoribus bonis, quã verè sint digni, sunt stolidi. Neque enim errant in opinione de sua dignitate ex pigritia, ut pusillanimi, sed ex quadam insipientia. Ostendunt autem suam insipientiam, dum aggredientes res magnas, quas non possunt perficere, loco consequendi laudem, consequuntur vituperationem. Rursus ut videantur magni, in vestitu, in gestu, & in aliis similibus, affectant quamdam dignitatem, res suas prosperas manifestas fieri curant, de se ipsis magnificè loquuntur, ut ab aliis honorentur.

27 Concludit Aristoteles, quod magnanimitati potius opponitur pusillanimitas, quam inflatio, adeoque pusillanimitas est deterior. Ratio est, quia pej us est omittere bona, quæ possumus, quam aggredi quæ non possumus; sed ex pusillanimitate omittimus bona, quæ possumus, ex inflatione aggredimur quæ non possumus; ergo &c Confirmatur, quia illud vitium est deterius, quod est magis secundum inclinationem naturæ, adeoque pertinet ad plures; sed magis est secundum inclinationem humanæ naturæ omittere bona, quæ possumus, quam aggredi quæ non possumus, ideoque plures homines peccant ex pusillanimitate, quam ex inflatione; ergo &c.

De mediocritate circa honores, ac de vitiis oppositis. Caput IV.

1 Circa honorem autem esse quadam alia virtus etiam videtur, ut superius diximus, quæ magnanimitati ita respondet, ut magnificentia liberalitas. Illæ enim utraque sicut à magnis abstinent, sic in mediocribus, & parvis nos, ut oportet, afficiunt, ac disponunt.

2 Quemadmodum autem in datione, & acceptione pecuniarum, & mediocritas est, & excessus, & defectus, ita quoque in honoris appetitione licet & magis, quam oportet, & minus, & unde oportet, & ut oportet, unumquemque se gerere. Nam & ambitiosum vituperamus, quippe qui & magis, quam oportet, & unde non oportet, honorem affectet, & inambitiosum, eo quod ne ob honesta quidem facta honore affici velit. Interdum tamen fit, ut vel ambitiosum, quasi virilem, & elegantem, vel inambitiosum, quasi modestum, & temperantem laude prosequamur, ut superioribus in libris dictum jam est.

3 Perspicuum autem est cum pluribus modis talis cujusdam rei studiosus, & cupidus aliquis dicatur, non semper nos ad idem honoris cupidum, id est ambitiosum referre: sed cum laudamus, ad id, quod magis, quam plerique è vulgo, cum vituperamus ad id, quod magis, quam oporteat, honores ipsos appetat.

4 Quia vero nomine vacat mediocritas, fit, ut de ea quasi deserta sede extrema decertent. Verum in quibus est excessus, & defectus, ibidem quoque esse medium necesse est. Appetunt autem honores, & magis, & minus: ergo etiam, ut oportet. Laudatur igitur hic habitus, qui est circa honorem nomine uacans mediocritas: quæ sanè si ambitioni comparetur, inambitiositas, si inambitiositati, ambitiositas, si utrisque, utraque esse quodammodo uidetur: id quod etiam circa alias uirtutes est. Extremi autem hic uidentur inter se opponi, propterea quod medium nullum nomen sortitum est.

1 Sicut duæ virtutes dantur circa pecunias; magnificentia nimirum, quæ versatur circa sumptus magnos, & liberalitas, quę versatur circa sumptus parvos, ac

ac mediocres: sic duæ dantur virtutes circa honores; magnanimitas, quæ versatur circa honores magnos, & alia quædam virtus innominata, quæ versatur circa honores mediocres, ac parvos, quæque proinde ita se habet ad magnanimitatem, sicut liberalitas se habet ad magnificentiam. Aristoteles igitur, postquam egit de magnanimitate, agit de mediocritate circa honores magnos, & parvos, quæ potest vocari modestia, ac de vitiis illi oppositis per excessum, & defectum: ac primo ostendit dari hanc mediocritatem circa honores, eamque esse laudabilem, adeoque referendam inter virtutes: secundo docet, quod cum nomine vacet, vocari solet nomine extremorum.

2 Quoad primum: quod detur mediocritas circa honores, probatur ex simili. Quia enim in dandis, atque accipiendis pecuniis, potest quis excedere, vel deficere, vel mediocriter se habere, ideo circa pecunias datur liberalitas, quę est mediocritas, prodigalitas, quæ est excessus, & avaritia, quæ est defectus; sed etiam potest quis honores appetere, vel magis, quam oportet, vel minus, quam oportet, vel prout oportet; ergo etiam circa honores datur excessus, defectus, ac mediocritas; sed reprehendimus excessum, ac defectum, laudamus eum, qui ab utroque recedit extremo, adeoque medio modo se habet; ergo mediocritas circa honores est laudabilis, adeoque est virtus; excessus, ac defectus sunt vituperabiles, adeoque sunt vitia. Probatur, & explicatur antecedens assumptum: aliquando enim vituperamus quosdam ut ambitiosos, quia appetunt honores magis, quam oportet, & unde non oportet: aliquando vituperamus quosdam ut nimis inambitiosos, quia ex honoris contemptu non curant facere res honestas, & honore dignas; ergo vituperamus excessum, ac defectum. Rursus aliquos laudamus ut amatores honoris, eosque dicimus viriles, & amatores honesti; alios laudamus ut non ambitiosos, eosque dicimus modestos; ergo laudamus recedentem ab utroque extremo; sed hic est medius; ergo laudamus medium, & mediocritatem.

3 Ex his Aristoteles infert, quod cum aliquando laudemus cupidum honoris, aliquando vituperemus, consideramus cupidum honoris relativè ad diversa, adeoque in diverso sensu. Cum enim laudamus, referimus ad vulgus; & quia laudabile est appetere honorem magis, quam appetat vulgus; ideo laudamus cupidum honoris relativè ad vulgus: cum vituperamus, referimus ad id, quod oportet; & quia vituperabile est appetere honorem magis, quā oportet, ideo vituperamus cupidum honoris relativè ad id, quod oportet.

4 Quoad secundum: quia mediocritas laudabilis circa honores caret nomine, ideo de ipsa, tanquam de regione deserta, certant extrema, ac proinde aliquando vocatur nomine unius extremi, aliquando alterius: & qui mediocriter, ac laudabiliter circa honores se habet, aliquando vocatur amator honoris, aliquādo contemptor honoris. Cæterum quod habitus, qui laudatur, quocunque nomine vocetur, semper sit medius patet. In quibuscunque enim possumus excedere, vel deficere ab eo, quod oportet, possumus etiam nos habere sicut oportet, & habitus se habens mediocriter est mediocritas; sed possumus honores affectare magis, aut minus, quam oportet; ergo possumus etiam honores appetere mediocriter, & ut oportet, & hic solus habitus mediocritatis est laudabilis, & est virtus; ergo virtus circa honores est quædam mediocritas nomine vacans: & quia medium respectu utriusque extremi videtur alterum extremum; ideo mediocritas circa honores respectu nimii contemptus honoris, videtur ambitio, respectu ambitionis, videtur contemptus honoris, respectu utriusque extremi, videtur esse secundum quid utrumque extremum, cum sit moderatum studium honoris, ac moderatus honoris contemptus: quod etiam accidit in

alijs

aliis virtutibus. Et quia mediocritati virtuosæ non est impositum nomen, ideo extrema vitiosa, hoc est ambitio, & nimius honoris contemptus, videntur esse solum opposita inter se, non autem cum virtute, licet verè, & inter se, & cum virtute habeant oppositionem.

De mansuetudine, ac vitiis oppositis. Cap. V.

1 *Iam vero mansuetudo circa iram mediocritas*
2 *est. * Nam cum nomine hac in re careat medium, & ferè etiam extrema, ad medium mansuetudinem ipsam referimus, licet ad defectum, qui nomen non habet, declinare magis videatur. At excessus iracundia quædam dici potest.*
3 ** Nam affectus est ira, quam quæ efficiunt, sunt multa, & diversa. Qui igitur ob quæ oportet, & quibus oportet irascitur, adde etiam quo modo, & quando, & quousque debet, laudatur, esseque is mansuetus potest, quippe cum mansuetudo ipsa laude afficiatur. Mansuetus enim ille est, qui perturbatione vacat, & ab affectu minime ducitur, sed quemadmodum ratio ipsa statuerit, ita & ob id, & tam diu succenset: peccareque potius videtur in defectu, quippe qui non ad ultionem, sed ad veniam dandam promptior sit.*

4 *At defectus, sive iræ vacuitas quædam sit, sive quippiam aliud vituperatur.* 5 ** Nam qui & ob quæ oportet, & sicut oportet, & quando, & in quos oportet, non irascuntur, hi profecto esse stolidi videntur. * Qui enim non irascitur, neque videtur sentire, neque dolore affici, neque esse idoneus ad ulciscendum. At tolerare si lacessaris, patique ut tui contumelia afficiantur, servile profecto est.*

1 Postquam Aristoteles egit de virtutibus, quæ ponunt modum passionibus versātibus circa exteriora bona, hoc est circa divitias, & honores, agit de mansuetudine, quæ est virtus ponens modum passioni iræ, quæ versatur circa exteriora mala, ut moventia ad iram, ac præsertim circa contemptum, & appetit ultionem de malis, & de contemptu illato. Primo igitur agit de mansuetudine, quæ est mediocritas circa iram: secundo de nimia iræ carentia, quæ est vitium peccans per defectum: tertio de iracundia, quæ est vitium peccans per excessum: quarto demum respondet tacitæ quæstioni, in qua potest queri, pro quibus, & qualiter debeat homo irasci?

2 Quoad primum: tum virtus mediocriter se habens circa iram, tum vitia peccantia per excessum, ac defectum, videntur carere propriis, ac distinctis nominibus. Adhuc tamen, quia mediocritas circa iram propinquior est defectui irę, qui defectus est innominatus, quam excessui iræ, ideo mediocritatem laudabilem circa iram vocamus mansuetudinem, licet nomen mansuetudinis non tam significet mediocritatem, quam aliqualem defectum iræ; excessum autem iræ vocamus iracundiam, licet iracundia ex se potius significet naturalem inclinationem ad passionem iræ, quam vitium acquisitum.

3 Iam cum multæ sint causæ, quæ movent ad iram, & cum possimus irasci pluribus modis, & in pluribus circunstantiis, qui irascitur ex causis, ex quibus oportet, prout oportet, quando oportet, quanto tempore oportet, laudatur ut mansuetus, ac mitis; ergo mansuetus, ac mitis est, qui non perturbatur à passione iræ, neque ab illa ducitur ad sumendum vindictam, sed irascitur, ut præscribit ratio, ob causas, quas ratio præscribit, tamdiu, quamdiu ratio præscribit; ergo &c. Addit Aristoteles, quod mansuetus potius videtur vergere ad defectum, quam ad excessum. Mansuetus enim potius inclinat ad clementiam per quam vel parcat, vel aliquid remittat de ultione, quam ad severitatem, per quam nihil remittat, sed severè puniat.

4 Quoad secundum: quia Stoici docebant omnem iram esse vituperabilem, adeoque defectum omnis iræ esse virtutem, ponit contra ipsos Aristoteles conclusionem, ac dicit, quod defectus iræ, sive vocetur vacuitas iræ, sive quocumque alio nomine, est vituperabilis, adeoque est vitium, non autem virtus, & consequenter

virtus circa iram non eſt defectus,ſed mediocritas iræ.

5 Probat concluſionem duabus rationibus. Prima ratio eſt ſtoliditas eſt vituperabilis;ſed qui non iraſcuntur pro quibus oportet,ut oportet,quando oportet, & quibus oportet ſunt ſtolidi, adeoque inirascibilitas, eſt quoddam genus ſtoliditatis;ergo &c.

6 Secunda ratio eſt: aliquando oportet ulciſci, ac non perferre contumelias illatas ſibi,& ſuis: qui enim tolerat tales contumelias, oſtendit animum ſervilem; ergo qui non eſt aptus ad ulciſcendum, cum oportet, eſt vituperabilis; ſed qui non iraſcitur,non eſt aptus ad ulciſcendum ut oportet; ira enim non eſt data homini fruſtra, ſed quia ratio illa indiget tanquam miniſtra adiuvante ad ulciſcendum ut oportet; ergo &c.

7 *Exceſſus vero ſecundum omnes quidem modos fit. Nam & in quos non oportet, & ob quæ non oportet, & magis item, & citius, & diutius, quam oportet, exiſtit: non tamen ita, ut univerſa eidem inſint: non enim id poteſt. Nam malum etiam ſeipſum perdit, & ſi integrum ſit, intolerabile evadit.*

8 *Iracundi igitur cito quidem iraſcuntur, & quibus non debent, & ob quæ non debent, & magis, quam oportet, ſed, quod optimum in ſe habent, cito etiam deſiſtunt. Hoc autem ipſis propterea evenit, quia iram minime continent; ſed reddunt. Vnde ob celeritatem manifeſti ſunt, deinde ceſſant. Supra modum autem celeres ſunt, & ad omnes res, & quacunque de cauſa iracundi, ii qui ſunt excandeſcentes, & ſumme bilioſi. Vnde nomen etiam habent.*

9 *Acerbi vero difficulter reconciliantur, & longo tempore iraſcuntur. Continent enim iram, & & non niſi ubi reddiderint, ceſſant. Nam ultio his iram ſedat, dum voluptatem loco doloris inducit, quod quouſque non evenit, gravatum animum habent. Quia vero id non eſt manifeſtum neque ſuaſione apud eos utitur quiſpiam, & ipſi ſecum iram concoquere non niſi mora quadam temporis poſſunt. Suntque hujuſmodi homines, tum ſibi ipſi moleſtiſſimi, tum iis, qui maxime ipſis ſunt amici.*

10 *Infeſtos autem eos dicimus, qui & ob quæ non debent, & magis item, quam debent, & diutius ſuccenſet, & placari ſine ultione, vel etiam punitione non poſſunt.*

11 *At vero manſuetudini exceſſum magis opponimus, quippe cum & magis fiat: humanum enim magis eſt vindictam ſumere: & ad convictum hominum infeſti etiam pejores ſint.*

7 Quoad tertium: multipliciter poſſumus peccare per exceſſum iræ. Primo enim poſſumus iraſci quibus non oportet: ſecũdo poſſumus iraſci ex cauſis, ex quibus non oportet:tertio poſſumus iraſci magis, quam oportet: quarto poſſumus iraſci citius,quam oportet: quinto poſſumus iraſci majori tempore, quam oportet. Non tamen omnes iſti exceſſus poſſunt inveniri in eodem, ſed aliqui inveniuntur in uno, alii in alio. Ratio eſt,quia malum cum eſt perfectum,eſt intolerabile,etiam ſubiecto, adeoque corrumpit ſubiectum, & etiam per accidens deſtruit ſe ipſum; ergo nemo poteſt excedere omnibus modis iræ: eſſet enim intolerabilis ſibi, & aliis. Hinc ſequitur,quod plures ſint ſpecies eorum,qui excedunt in ira. Prima ſpecies eſt eorum, qui dicuntur iracundi: ſecunda eorum, qui dicuntur amarulenti, ſive acerbi: tertia eorum, qui dicuntur infenſi, ac difficiles.

8 Iracundi ſunt,qui iraſcuntur citius, quam oportet,quibus non oportet,ex cauſis,ex quibus non oportet,ac magis,quam oportet;ſed citò deſiſtunt ab ira, adeoque habent hoc boni, quod ira eorum non eſt diuturna. Ratio, cur cito deſiſtant ab ira eſt, quia ſicut cito ſumunt vindictam, & exhibent ſigna iræ, ſic ira exterius erumpẽte, interius remanent quieti. Horum igitur ira non eſt occulta, ſed manifeſta. Ad hanc ſpeciem iracundiæ maximè ſunt diſpoſiti, qui habent complexionem cholericam, quia flava bilis, ſeu cholera facile accenditur, ſed propter velocitatem motus cito evaporat, & extinguitur. Ex hoc verò oritur,ut iracundi vocari ſoleant cholerici,

9 Ama

9 Amarulenti, atque acerbi sunt, qui non ita facile irascuntur, sed difficile placantur: & longo tempore retinent iram. Ratio est, quia ira eorum non exterius erumpit, sed ab ipsis fovetur in corde. Cum verò sumunt vindictam, voluptas de vindicta aufert tristitiam de contemptu, adeoque extinguit iram causatam à tali tristitia: at quandiu non sumunt vindictam, torquentur à tristitia de contemptu, adeoque perseverat ira. Horum ira solet esse occulta, ideoque cum nemo possit illos oratione placare, perseverant in ira, donec illam multo tempore concoquant. Tales homines sunt molesti tum sibi, tum amicis; sibi quidem, quia ira diuturna torquet illos; amicis autem, quia cum sibi sint graves, etiam amicis sunt molesti.

10 Infensi sunt, qui pro quibus non oportet, & magis, quam oportet, & longiore tempore; quam oportet, irascuntur, ac sine ultione non reconciliantur. Diuturnitas enim iræ fovetur à pertinaci proposito sumendi vindictam.

11 Addit Aristoteles, quod mansuetudini magis opponitur vitium peccans per excessum, quam peccans per defectum. Ratio est primo, quia illud vitium magit opponitur virtuti, quod est connaturalius, adeoque frequentius; sed homini est connaturalius peccare per excessum iræ, quam per defectum, ideoque plures homines sunt iracundi, quam nimis mansueti; ergo &c. Ratio est secundo, quia illud vitinm magis opponitur virtuti, quod facit homines deteriores, minusque aptos ad convivendum, quam nimia mansuetudo; ergo &c.

12 *Quod autèm tum in superioribus etiam libris diximus, tum ex iis, quæ dicuntur, satis constat, quomodo, quibus, ob quæ, quanto tempore irascendum sit, quousq; item aliquis progrediens, uel recte facturus sit, uel peccaturus, non est facile definire. Qui enim paululum, trasgreditur, non uituperatur, siue ad nimium, siue ad paruum deflexerit, imo interdum, & eos, qui deficiunt, laudamus, mansuetosque appellamus, & eos, qui infesti sunt, tanquam ad imperandum idoneos, uiriles nuncupare consueuimus. Quantum igitur, & quomodo quispiam trasgressus sit uituperandus, statui ratione non facile potest: in particularibus enim, & sensu judicium est. Veruntamen illud satis perspicuum est, sicut medium habitum, quo efficitur, ut & quibus oportet, irascamur, & ob quæ, & quomodo oportet, & secundum cætera omnia hujusmodi, esse laudandum, ita excessum, & defectum, si parum quidem peccant, parum, si paulo amplius, magis, si multum uehementer esse uituperandos. Ex quo efficitur, ut medium habitum consectandum esse manifestum sit. Atque hæc de habitibus, qui circa iram existunt, dicta sufficiant.*

12 Quoad quartum: quia dictum est mansuetum irasci, prout oportet &c. potest peti, ut explicetur, quonam modo, quibus, ex quibus causis, & quantu tempore sit irascendum, & qui nam sit modus, quem dum quis servat in ira, est laudabilis, dum prætergreditur, est vituperabilis? Respondet Aristoteles, quod difficile est hæc ratione determinare. Ex hoc vero oritur, ut qui parum recedit à medio per excessum, vel defectum, non soleat vituperari, imo sæpe laudetur. Aliquando enim eos, qui parum deficiunt, laudamus ut mansuetos; aliquando eos, qui paruin excedunt, laudamus ut viriles, & aptos ad dominandum, eo quod soleant timeri. Hæc igitur ab unoquoque determinanda sunt per rationem particularem, quæ vocari potest sensus mentis, quia versatur circa particularia, sicut sensus corporis; oratione autem determinari non possunt. Hoc igitur solum est admittendum ut certum, mediocritatem irascendi pro quibus oportet, ut oportet &c. esse laudabilem, excessus, ac defectus esse vituperabiles, ac si parum distent à medio, esse parum vituperabiles, si multum distent à medio, esse multum vituperabiles, ac magis, aut minus, prout magis, aut minus distant à medio, quod solum est amplectendum. Et hæc de habitibus circà iram dicta sufficiant.

De

De Affabilitate, & vitiis oppositis. Caput [redacted]VI.

1 *AT in congressionibus quoque, & convictu, sermonumque, & negociorum communitate, esse alii placidi, & obsequiosi videntur, qui omnia in gratiam laudant, nullaque in re adversantur, sed minime molestos existimant se esse oportere iis, quibuscum habent consuetudinem. Alii e contrario in omnibus adversantur, nullamque sibi habendam rationem putant, ne molesti sint, qui morosi, & litigiosi nuncupantur. Verum sicut hos utrosque habitus esse vituperabiles, ita medium esse laudabilem constat, quo videlicet efficitur, ut unusquisque, & quæ oportet, & sicut oportet, vel admittat, vel gravate ferat.*

2 *Nomen tamen huic medio nullum impositum est, sed amicitiæ maxime similis videtur. Talis enim est, qui habitu hoc medio est præditus, qualem modestum, ac probum amicum esse volumus, si id videlicet assumpserit, ut diligat: nam ab amicitia in eo differt, quòd est sine affectu diligendi eos quibuscum versatur. Non enim quia vel amat, vel odit, suscipit singula, ut debet, sed quia est talis: quippe cum idem facturus sit, tam apud notos, quam ignotos, tam apud familiares, quam eos, quibuscum nulla familiaritas intercesserit. Vbique tamen prout singulis conveniet. Non enim perinde familiares, atque externos, aut studio prosequi, aut dolore afficere nos convenit.*

HActenus Aristoteles egit de virtutibus, quæ ponunt modum passionibus: agit jam de virtutibus, quæ ponunt modum actionibus humanis. Et quia cum homo sit animal sociale, præcipuæ actiones humanæ sunt, per quas communicamus invicem in verbis, & factis, ideo agit de his. Quia rursus actiones possunt esse vel seriæ, vel ludicræ, & in iis præsertim debet considerari jucunditas, & veritas, ideo primo agit de virtute, quæ ponit in verbis, ac factis seriis debitum modum secundum jucunditatem: secundo de virtute, quæ ponit in iisdem debitum modum secundum veritatem: tertio denique de virtute, quæ ponit debitum modum in verbis, & factis ludicris, ac jocosis. Vt igitur explicet virtutem, quę ponit debitum modum secundum jucunditatem in verbis, & factis serijs, primo docet, quod in hoc possunt dari extrema, & medium; secundo explicat, in quo virtus media sit similis amicitiæ, in quo differat ab amicitia: tertio proponit sex proprietates talis virtutis: quarto demum agit de vitiis oppositis per excessum, ac defectum.

1 Quoad primum: in mutuis congressibus, & colloquiis, & in mutua communicatione per verba, & facta, quidam sunt, qui existimantes se in omnibus debere afferre jucunditatem iis, cum quibus agunt, in nullo molestiam, laudant omnia, quæ ab aliis dicuntur, aut fiunt, improbant nihil, in nullo contradicunt: & hi, quia videntur iis, cum quibus agunt, blandiri, ut ipsis placeant, vocantur placidi, & blandi. Alii è converso sunt, qui nihil probant, in omnibus adversantur, & contradicunt, ac nihil cavent, ne sint aliis molesti, & hi vocantur morosi, ac contentiosi; sed utrique sunt vituperabiles, ut patet, & primi quidem peccant per excessum, quia nimis volunt esse jucundi, secundi per defectum, quia parum curant, ut sint jucundi; ergo solum medius habitus est laudabilis, per quem quis est jucundus, vel molestus, provt oportet, probans ea, quę oportet probare, improbans quę oportet improbare; ergo dantur tres habitus circà jucunditantem agendi in mutua communione per verba, & facta, duo quidem extremi, ac vitiosi per excessum, ac defectum, tertius laudabilis, & honestus, mediocriter se habens, qui proinde est virtus.

2 Quoad secundum: hæc virtus licet nomine careat, potest vocari affabilitas, & est valde similis amicitiæ, licet verè non sit amicitia. Est similis amicitiæ, quia per istam virtutem ita agimus cum aliis, sicut existimamus probum amicum agere debere cum amico. Sicut enim probus amicus debet esse amico jucundus, vel molestus, provt oportet, sic qui habet hanc vir-

virtutem eſt moleſtus, ac jucundus iis, cum quibus agit, prout oportet. At deficit ab amicitia, quia amicitia includit dilectionem, affabilitas autem dilectionem non includit. Amicus enim ex amore, quo amicum proſequitur, eſt illi jucundus, vel moleſtus, prout oportet. At affabilis ita ſe habet, non ex amore, vel odio, ſed ex habitu probandi, vel reprehendendi dicta, & facta aliorum, prout oportet; ideoque id facit, ſive agat cum notis, ſive cum ignotis, ſive cum familiaribus, ſive cum non familiaribus. Licet autem per hanc virtutem debeamus omnibus convivere delectabiliter, adhuc debemus habere rationem perſonarum. Non enim eodem pacto debemus convivere familiaribus, ac extraneis, ſed ſervata debita proportione.

3 In univerſum igitur dictum eſt in congreſſionibus hunc ut oportet, ſe eſſe geſturum Spectans autem ad honeſtatem, & utilitatem id attendet, ut dolorem non afferat, vel collætificet, & obſequatur. Videtur enim circa voluptates, doloreſque eos verſari, qui in congreſſionibus exiſtunt, in quibus ſi vel non honeſtum ipſi fuerit, vel damnoſum etiam obſequi, id minime faciet, ſed gravate ſe geret, potiuſque eſſe moleſtus volet. Si item obſequium facienti, aut dedecus, atque id non parvum, aut damnum, adverſario autem dolorem parvum allatura ſit, non admittet, ſed ægre feret, ac repudiabit. Diverſo autem modo cum iis, qui in dignitate conſtituti ſunt, & privatis, cum magis item, & minus familiaribus, cæteriſque diverſi inter ſe generis hominibus congreſſiones faciet, ſinguliſque id, quod decet, attribuet. Ac collætificare quidem per ſe eliget, cavebitque contriſtare. Sed evenientia tamen ipſa ſi majora fuerint, honeſtatem inquam & utilitatem conſequetur, voluptatiſque cauſa magna, quæ poſtea ſubſequutura ſit, parvum dolorem afferre non verebitur. Ac medius quidem talis eſt, nomenque non habet.

4 Qui autem obſequitur, ſi nulla alia de cauſa id facit, niſi ut jucundus ſit, placidus eſt, & obſequioſus, ſi ut emolumentum aliquod adipiſcatur, atque id vel pecuniis, vel iis rebus, quæ pecuniis comparantur, adulator. At eum qui, omnia moleſte accipit, eſſe moroſum, & litigioſum jam diximus. Quia vero medium caret nomine, inter ſeſe extrema ipſa opponi videntur.

3 Quoad tertium: enumerat Ariſtoteles ſex proprietates hujus virtutis, per quas explicat, quo pacto debeamus nos gerere in mutua communione vitæ. Prima eſt, ut congrediamur, prout oportet. Secunda eſt, ut intendentes honeſtatem, & utilitatem ejus, cum quo agimus, conemur ipſi moleſtiam non afferre, vel etiam eundem delectare: ſiquidem hæc virtus verſatur circà delectationes, & triſtitias colloquiorum. Tertia proprietas eſt, ut in iis, in quibus inhoneſtum, & damnoſum eſt jucunditatem afferre, eligamus potius afferre moleſtiam, ac triſtitiam. Quarta proprietas eſt, ut non permittamus alterum nobis obſequi in iis, in quibus obſequi affert illi magnum dedecus, & damnum, & quorum contrarium affert nobis parvam triſtitiam: ſi verò alius velit in his nobis obſequi, ægrè feramus, & repudiemus talia obſequia. Quinta eſt, ut diverſo modo agamus cum illis, qui ſunt in dignitatibus conſtituti, ac cum privatis, diverſo modo cum magis, ac cum minus amicis, & univerſim habeamus rationem perſonarum, & cum ſingulis agamus ut decet. Sexta eſt: affabilis per ſe eligit delectari, ac fugit dolorem afferre, ſed conſiderat etiam honeſtatem, atque utilitatem, quæ ex delectatione, vel triſtitia præſenti eſt conſecutura. Si igitur ex parva triſtitia, quam affert de præſenti, videat conſecuturam magnam voluptatem de futuro, cauſa magnę voluptatis non reformidabit afferre parvam triſtitiam.

4 Quoad quartum: virtuti innominatæ, quæ eſt mediocritas inter delectationes, & triſtitias in communione vitæ, opponuntur duo vitia, alterum per exceſſum, alterum per defectum. Qui peccat, eo quod excedat delectando, ſi id ſolum intendat, ut ſit jucundus in convictu, ac nullum aliud quærat emolumentum, dicitur blan-

blandus; si verò quærat aliquod emolumentum in pecuniis, vel in iis, quæ pecunia comparantur, dicitur adulator. Qui peccat per defectum, eo quod sit in omnibus molestus, dicitur morosus, & contentiosus. Quia verò vitia extrema habent nomen, virtus media est innominata, ideo vitia extrema videntur solum opponi inter se, non autem virtuti, quæ est media.

De Veritate, & vitiis oppositis. Caput VII.

1 *Circa eadem ferè etiam arrogantiæ mediòcritas versatur, quæ quidem etiam ipsa nomen non habet. Non abs re autem erit, ut de his quoque disseramus. Nam & singula pertractando melius, quæ ad mores spectant, percipere poterimus, & virtutes esse mediocritates, tunc demum credemus, ubi in omnibus id ita se habere perspexerimus. In convivendo igitur qui cum voluptate, & dolore congressiones faciunt, dicti jam sunt. Nunc de veracibus, & mentientibus, atque id tam verbis, quam actionibus, & fictiòne dicendum est.*

2 *Arrogans quidem est is, qui illustria quædam, vel quæ non habet, vel majora, quam habeat, fingit, ac sibi uendicat. Dissimulator contra, qui quæ sibi insunt, vel negat, vel diminuit. At medius cum sit ipse ille, qui est, & tam vita, quam uerbis uerax, ea ipsa planè, quæ sibi insunt, neque majora, neque minora esse confitetur.*

3 *Atque horum unumquodque potest, & alicujus, & nullius rei causa fieri. Qualis autem unusquisque est, talia etiam, nisi alicujus rei causa faciat, & agit, & dicit, necnon ita uitam quoq; suam omnem instituit. Ac per se quidem mendacium prauum est, uituperatione dignum, uerum honestum, & laudabile. Idcirco fit, ut uerax ipse, qui est medius, laudem mereatur, mentientes autem uituperio afficiendi sint, utrique illi quidem, sed magis tamen arrogans.*

1 Ut habeamus perfectiorem scientiam de rebus moralibus, & ut magis certificemur de hoc, quod omnes virtutes sint quædam mediocritates, utile est, ut in quantum possumus, descendamus ad agendum in particulari de singulis virtutibus, ac vitiis; sed circà eandem communionem vitæ per verba, & facta seria, circà quam versatur affabilitas contraria morositati, versatur etiam quædam alia virtus contraria jactantiæ; ergo utile est, ut cum egerimus de affabilitate, agamus etiam de hac alia virtute, ac tum de iis, qui in verbis, & factis tenent medium veritatis, ac sunt veraces, tum de iis, qui à medio veritatis recedunt per excessum, ac defectum, ac sunt mendaces. Primo ergo probandum est, quod circà veritatem versantur tres habitus, duo extremi per excessum, ac defectum, ac tertius medius: secundo agendum est de veritate, quæ est habitus medius, & laudabilis: tertio agendum de jactantia, quæ est habitus recedens à veritate per excessum: quarto demum agendum est de dissimulatione, quæ est habitus recedens à veritate per defectum.

2 Quoad primum: quod circà veritatem versentur tres dicti habitus, patet. Aliqui enim, qui dicuntur jactatores, fingunt sibi inesse quæ non insunt, & ea quæ insunt esse multo majora, quam sint: ex. gr. fingunt se esse nobiles, sapientes, ac divites, cum non sint, vel esse sapientiores, ditiores, ac nobiliores, quam sint. Aliqui è converso, qui dicuntur dissimulatores, negant sibi inesse ea, quæ insunt, vel dicunt illa esse minora, quam sint: ex. gr. cum sint sapientes, ac divites, negant se esse tales, vel dicunt se esse minus sapientes, ac minus divites, quam verè sint. Alii demum, qui dicuntur veraces, verbis, ac factis ostendunt se esse tales, quales sunt, neque augentes, neque diminuentes, sed jactatores recedunt à veritate per excessum, dissimulatores per defectum, & vtrique mentiuntur, ac proinde sunt vituperabiles, cum mendacium sit per se malum, ac vituperabile; ergo circà veritatem dantur tres habitus, duo extremi; ac vituperabiles recedentes à veritate per excessum, ac defectum, tertius medius, neque excedens, neque deficiens à veritate, ideoque laudabilis.

3 Addit Ariſtoteles, quod dupliciter poteſt quis dicere de ſe majora, vel minora, quam ſint, vel qualia ſunt: primo propter hoc ipſum, quia nimirum delectatur res ſuas augere, vel imminuere, vel neque augere, neque imminuere; ſecundo gratia alterius, ut cum quis ex timore negat ſe eſſe talem, qualis eſt. Iactator igitur eſt, qui inclinat ad dicendum de ſe maiora, quia de hoc ipſo delectatur. Diſſimulator eſt, qui inclinat ad dicendum minora, quia delectatur hoc ipſo. Verax eſt, qui inclinat ad dicendum de ſe neque majora, neque minora, quia delectatur veritate, ideoque hi ex habitu ſolent ita operari, ſicut ſunt diſpoſiti, licet aliquando aliter operentur gratia alterius boni, ut cum vir alioquin verax mentitur ex timore.

4 Sed de utriſque his jam dicamus, ac prius de veraci. Non enim de eo intelligi volumus, qui in pactionibus verum dicit, atque iis, quæ ad iniuſtitiam, vel juſtitiam ſpectant, id enim eſt alterius virtutis, ſed de eo, qui licet nihil hujuſmodi interſit, & vita, & verbis propterea verum dicit, quia talis ex habitu eſt: qui ſanè, cum ſit hujuſmodi, merito eſſe probus videtur. Qui enim veritatis eſt ſtudioſus, & ubi nihil refert, verum dicit, multo magis ubi referret, id faciet. Vbi enim turpe eſt mendacium, cavebit profecto, quod per ſe etiam evitabat. Talis autem eſt laudabilis, licet magis ad id declinet, quod vero minus eſt. Nam quia invidioſæ ſunt nimiæ excellentiæ, id eſſe moderatius videtur, atque aptius.

5 Qui autem majora, quam habeat, fingit, ſi id, nullius rei cauſa facit, pravo quidem ſimilis eſt, alioqui enim minime gauderet mendacio, vanus tamen potius videtur, quam malus. Sin alicuius cauſa, aut gloriæ, & honoris, atque is non admodum eſt vituperabilis, ſicut arrogans; aut argenti, eorumque, quæ ad argentum pertinent, qui deformior eſt. At arrogans non in poteſtate, ſed in electione conſiſtit. Ex habitu enim, & quia eſt talis, arrogans eſt, Quemadmodum etiam mendax, alter eſt, qui mendacio ipſo gaudet, alter qui vel gloriam, vel lucrum appetit. Qui igitur gloriæ cauſa arroganter ſe gerunt, ejuſmodi res ſimulant, ob quas laudari, feliceſque prædicari homines conſueverunt: qui lucri, eas quarum fruitione alii oblectantur, quæque etiam ſi non ad ſint, latere facile poſſunt, ut medicum eſſe, aut vatem, aut ſapientem. Atque idcirco plerique hujuſmodi res ſibi fingunt, atque arrogant, quippe cum in ipſis ea ſint, quæ diximus.

6 At diſſimulatores, minus, quam ſit dicentes, moribus eſſe elegantiores videntur. Apparet enim eos non quæſtus gratia id facere, ſed ut evitent importunitatem, ac faſtum. Atque hi quoque maxime illuſtria, & clara ſolent recuſare, quemadmodum etiam Socrates faciebat. Qui autem parva, & manifeſta diſſimulant, verſute delicati dicuntur, & contemnendi ſunt. Adde, quod hæc arrogantia interdum videtur, ut Lacedæmoniorum veſtitus. Nam tam exceſſus, quam nimius defectus ad arrogantiam ſpectat. Qui vero moderate diſſimulatione utuntur, eaque diſſimulant, quæ non nimis ſunt aperta, atque ante oculos poſita, elegantes videntur. Ac veraci quidem arrogans magis opponitur: pejor enim eſt.

4 Quoad ſecundum: non loquimur hic de eo, qui eſt verax in iis, quæ ſpectant ad juſtitiam, puta in ſtipulationibus, in dicendo teſtimonio &c. nam hæc veritas ſpectat ad aliam virtutem, hoc eſt ad juſtitiam, de qua agetur lib. 5. ſed agimus de illo, qui eſt verax, ex eo quod habet habitum oſtendendi ſe talem, qualis eſt, tum verbis, tum factis, ac vita, etiam cum nihil refert, eo quod nulla ipſi, vel alteri utilitas, nullum damnum eveniret, quovis modo ſe haberet. Hic igitur videtur vir bonus, & æquus. Cum enim ex amore veritatis vera dicat, etiam cum nihil refert, multo magis vera dicet, cum refert. Si enim mendacium fugit per ſe, multo magis ipſum fugiet, cum eſt ſpecialiter turpe, puta quia eſt pernicioſum. Verax igitur, cum ſit laudabilis, quando difficile eſt attingere medium veritatis, magis declinat ad dicendum de ſe minora, quam ſint, quam ad dicendum majora Hoc enim videtur prudentiæ conformius, quia qui augent ſua, ſunt aliis moleſtiores, quam qui imminuunt.

5 Quoad tertium: jactator peccat contrà veracitatem per exceſſum, ac fingit de ſe majora, quam verè ipſi inſint. Hic ſi

nullius

nullius alterius gratia se jactat, sed solum quia delectatur tali jactatione, licet, sit similis pravo, cum delectetur mendacio, adhuc magis videtur vanus, quam malus. Si se jactat, non solum quia delectatur tali jactatione, sed propter gloriam, & honorem, non est multum vituperabilis, quia gloria, & honor, cum sint præmium virtutis, & honestatis, habent quamdam affinitatem cum honestate, & virtute. Si verò se jactat gratia lucrandi pecuniam, vel ea, quæ pecunia comparantur, est multo deformior, ac vituperabilior. Dicitur autem quis jactator, non ex eo, quod possit se jactare, sed ex eo, quod habeat habitum electivum jactationis, vel quia gaudeat ipsa jactatione, ac mendacio, quo de se dicit majora, quam sunt, vel propter gloriam, vel propter lucrum. Qui igitur se jactant propter gloriam, ea simulant, pro quibus homines laudantur, ac beati dicuntur: ex. gr. simulant se esse nobiles, divites, bonos &c. Qui verò se jactant propter lucrum, ea de se simulant, ex quibus possint pecunias comparare, præsertim si hæc talia sint, ut si careant ipsis, non possint de mendacio conuinci: ex. gr. fingunt se esse medicos, ac scire medicamenta quædam arcana ad depellendos morbos efficacissima, se esse astrologos, & habere artem divinandi.

6 Quoad quartum: dissimulatores è converso peccant contrà veracitatem per defectum, ac sua extenuant, ac dictis, & factis ostendunt se minores, quam sint, ideoque sunt aliis gratiosiores, cum non videãtur sua extenuare lucri gratia, sed ut fugiant fastum. Præcipuè verò sunt gratiosi, si negent de se præclara, vt Socrates faciebat, qui negabat se esse sapientem; qui vero negant de se etiam parva, & manifesta, hi videntur versuti, ideoque sunt contemnendi, imo videntur per hoc ipsum declinare in vitium oppositum, hoc est in quamdam jactantiam. Cum enim ad jactantiam spectent omnia ea, per quæ homines volunt apparere majores, quam sint, & aliqui velint apparere majores, quam sint, nimis sua extollendo, alii nimis sua extenuando, ideo per hoc, quod quis nimis sua extenuet, potest esse jactator. Ad jactantiam igitur spectare videtur vestitus Lacædemoniorum despectior, quam decere eorum statum. Videbantur enim eo vestitu uti, ut ostenderẽt quemdam contemptum rerum humanarum. Hi igitur, qui nimis extenuant, sunt aliis odiosi, sicut jactatores: qui moderatè extenuant, nec negant, quæ manifesta sunt, omnibus sunt gratiosi. Concludit Aristoteles, quod veracitati magis opponitur jactantia, quam dissimulatio. Ratio est, quia illud vitium magis opponitur virtuti, quod est peius, & ad quod homines magis inclinant; sed jactantia est peior dissimulatione, & homines magis inclinãt ad jactantiam, quam ad dissimulationem, ergo &c.

De Eutrapelia, & vitiis oppositis. Caput VIII.

1 *Cvm autem in vita requies etiam quædam sit, in qua homines joco utantur, videtur etiam hic esse congressio quædam moderata, & dicendi ea, quæ oportet, & ut oportet, & audiendi. Differentia quoque in eo erit, ut & inter tales quosdam dicamus, & tales audiamus.*

2 *Circa quæ excessum etiam esse medii, & defectum perspicuum est. Qui igitur ridiculis excedunt, scurræ esse, atque importuni videntur, qui ridicula penitus affectant, adeo ut studeant potius risum movere, quam honestè loqui, doloreque eum non afficere, quem cavillantur. Qui autem neque ipsi quicquam ridiculi dicunt, neque alios dicentes æquo animo patiuntur, rustici, & duri sunt. At qui apte, ac moderate jocantur, faceti, ac versatiles dicuntur, quasi ad versionem apti. Morum enim hujusce modi esse videntur motiones, atque ut corpora, ita etiam mores ex motionibus judicantur. Quoniam vero ridiculum admodum redundat, & plerique sunt, qui jocis delectantur, & cavillis magis, quam deceat, effectum est, ut scurræ quasi elegantes faceti nuncupentur, quos tamen differre ab elegantibus, ac non parum quidem, ex iis, quæ diximus, manifestum est.*

3 *Huic autem medio habitui congruit etiam* urba-

urbanitas, seu dexteritas. Vrbani vero est, ac dexteri hominis talia dicere, & audire, qualia probo, atque ingenuo conveniunt. Quædam enim sunt, quæ & joco dicere, & audire talem hominem decet, & ingenui hominis jocus à servilis, & item eruditi ab ineruditi joco distat. Id quod ex comediis veteribus, & novis licet unicuique perspicere. Illis enim verborum obscœnitas, his obscœnitatis suspitio tantum risum faciebat.

AGit demum Aristoteles de virtute, quę ponit medium in verbis, & factis ludicris, ac primo probat, quod in jocando potest dari tum virtus consistens in medio, tum extrema vitiosa: secundo explicat medium, & extrema: tertio magis declarat proprietates virtutis mediæ, & vitiorum extremorum.

1 Quoad primum: Aristoteles sic probat dari virtutem circa jocos. Circa omnia necessaria, & utilia ad vitam humanam, in quibus possumus, uel nos habere ut oportet, vel excedere, vel deficere, debet dari virtus media inter extrema vitiosa; sed in vita humana necessaria est quędam requies per quam homines seriis defessi se recreent, & hæc recreatio præcipue obtinetur per jocos; possumus autem circa jocos, vel mediocriter nos habere, & ut oportet, vel excedere, vel deficere; ergo debet dari aliqua virtus ponens debitum modum in jocis. Quia tamen possumus excedere, & deficere, tum in dicendis iocis, tum in audiendis, ac diversus est modus excedendi, ac deficiendi in jocis audiendis, ac dicendis: Princeps enim si dicat aliquos jocos, peccat contra decorum, si audiat, non peccat contra decorum, neque contra aliam virtutem; ideo hæc virtus debet ponere debitum modum in iocis dicendis, & audiendis.

2 Quoad secundum: circa ridicula possumus excedere, deficere, vel mediocriter nos habere. Qui excedunt, sunt scurræ, & importuni. Hi enim volunt omnino movere ad risum, & ut ad risum moveant, etiam minus honestè loquuntur, & dolore afficiunt eos, in quos scommata jaciunt: qui deficiunt, ita ut neque ipsi dicant jocos, neque patiantur alios jocos dicentes, sunt agrestes, ac duri: qui verò in jocis mediocriter, ac moderatè se habent, vocãtur Eutrapeli, quia nimirum habent habitum, per quem possunt se flectere, & inclinare ad jocandum rectè, & prout oportet. Sicut verò ex eo, quod quis concinnè se moveat, dignoscitur, quod habet corpus eutrapelum, hoc est habile ad bene se flectendum, sic ex eo, quod quis jocetur concinne, & prout oportet, dignoscitur habere animum eutrapelum, hoc est habituatum ad jocãdum concinnè, & prout oportet. Licet eutrapeli, sive urbani sint, qui jocantur ut oportet, adhuc quia solet in jocis excedi, & plerique gaudent ludicris plus quam oportet, ideo etiam scurræ à multis vocantur eutrapeli, & faceti, cum tamen inter eutrapelos, & scurras intercedat differentia jam explicata, quod nimirum eutrapeli mediocriter se habent, scurræ excedunt.

3 Quoad tertium: magis explicat Aristoteles naturam, & proprietates eutrapeliæ, & extremorum vitiorum. Primo eutrapelia videtur habere annexam quandam dexteritatem, & comitatem. Dexter enim est, qui ea dicit, & audit, quæ decent virum modestum, & liberalem, quę verò non decent, neque dicit, neque vult audire. Porro quædam sunt jocosa, quæ decet talem hominem dicere, vel audire: alia è converso sunt, quæ non decent, ideoque est quædam differentia inter jocos, siquidem aliqui joci sunt liberales, & eruditi, alii sunt illiberales, ac plane serviles. Potest explicari differentia inter jocos liberales, & serviles, per differentiam, quæ intercedit inter jocos, quibus utebatur comœdia antiqua, & inter jocos, quibus utitur nova. Comœdia antiqua erat nimis libera, & obscæna in jocando. Carpebant enim apertè mores singularium personarum, ideoque modus ille jocandi, quia erat servilis, ac illibe-

liberalis, coercitus est lege. At nova comœdia modestior est in jocando. Carpit enim solos mores, ideoque joci, quibus vtitur, videntur liberales. joci verò per hoc, quod sint modesti, vel immodesti, valde differunt in ratione honesti, vel inhonesti.

4 Hæc autem in honestate non parvam habent differentiam. Vtrum igitur ea re definiendus est aptus cavillator, quòd ea dicat, quæ ingenuum hominem decet, an quòd molestia non afficiat audientem, aut etiam oblectetur?

5 An hoc quoque nullam certam definitionem admittit? Aliud enim alii, & odiosum, & jucundum esse consueuit: quocirca talia etiam audiet. Nam quæ quisque audire patitur, eadem quoque facere videtur. Sed non omnia faciet: cavillum enim convicium quoddam est. Legum latores autem, cum nonnulla convicia prohibeant, debebant fortasse cavilla etiam uetare. Elegans igitur, & ingenuus quasi sibi ipse lex sit, ita se geret. Ac talis quidem medius est, sive urbanus, & dexter, sive facetus appellandus sit.

6 Scurra autem cum superetur ridiculis, neque sibi, neque aliis parcit, modo risum moveat, eaque dicit, quorum nihil elegans diceret, nonnulla autem ne audiret quidem.

7 At rusticus est ad hujuscemodi consuetudines ineptus. Cum enim nihil ipse conferat, omnia ægre accipit. Ac requies sanè, & jocus in vita esse necessaria videntur.

8 Tres igitur hæ, quas diximus mediocritates, in vita sunt, quæ in verborum omnes, actionumque quarundam communitate versantur, in quibus illud interest, quod una circa veritatem, reliquæ circa jucunditatem consistunt. Ex iis vero, quæ circa voluptatem sunt, altera in jocis, altera in reliquis uitæ congressionibus locum habet.

4 Ex eo, quod eutrapelus debeat dicere quæ decent hominem liberum, & ingenuum, & debeat non contristare, imo potius delectare eum, qui jocos audit, oritur quæstio, an eutrapelus potius debeat respicere ad hoc, ut dicat quæ decent hominem liberum, & ingenuum, an ad hoc, ut non contristet eum, qui audit?

5 Ad hanc quæstionem videtur Aristoteles respondere, quod virtus potius debet respicere ad id, quod est magis certum, ac definitum, quam ad id, quod est minus definitum, ac minus certum; sed quod ea, quæ dicuntur, deceant hominem liberum, & ingenuum, est aliquid definitum, ac certum; quod delectatione, vel molestia afficiant audientem, est aliquid indefinitum, & incertum, quippe cum quæ uni sunt jucunda, alteri sint molesta; ergo eutrapelus potius debet respicere, ut dicat quæ decent virum probum, quam ut non contristet audientem. Regula igitur est, ut vir probus non dicat quæ ipse non libenter audit: & quia ipse non libenter audit omnes jocos, nec omnes dicet. Quidam porro joci sunt cum convicio. Oporteret autem, ut sicut legumlatores prohibent quædam convicia, sic prohiberent etiam quosdam jocos coniunctos cum convicio. At licet tales joci contumeliosi non sint lege prohibiti, adhuc vir probus debet esse lex sibi ipsi, & sicut ipse non libenter audit in se dici jocos cum convicio, sic nec ipse dicet tales jocos in alium. Ex his patet, qualis sit eutrapelus, qui est medius inter scurram, & agrestem, sive vocetur dexter, sive urbanus, & comis.

6 Scurre, qui peccant per excessum, causâ movendi ad risum, nec sibi, nec aliis parcunt, atque ea dicunt, quæ non diceret vir urbanus, & elegans, immo aliquando ne audiret quidem.

7 Ex opposito rusticus, atque agrestis, qui peccat per defectum, est omnino inutilis ad congressus, qui fiunt gratia recreandi animum defessum seriis. Nam & ipse nihil affert salis, & ægrè fert quæ salsè, ac facetè ab aliis dicuntur: & quia requies, ac joci sunt ad vitam necessarii, ut explicatum est, peccat, & est reprehendendus.

8 Concludit Aristoteles epilogando dicta tribus his postremis capitibus. Dictum est enim dari tres virtutes versantes circa communionem vitæ per verba, & facta, quarum una versatur circà veritatem, aliæ duæ circa delectationem. Ex duabus

quæ

quæ verſantur circa delectationem, altera verſatur circa jocoſa, altera circa ſeria.

De Verecundia. Caput IX. & vltimum.

1 *DE verecundia autem quaſi de virtute ali-*
2 *qua dicendum non eſt: * affectus enim magis eſſe, quam habitus videtur, quippe quæ timor quidam infamiæ eſſe definiatur, exiſtatque non ſecus, ac timor, qui circa res terribiles accidit. Rubeſcunt ſiquidem, qui pudore afficiuntur, qui mortem timent, palient, vt corporalia vtraque eſſe videantur: id quod affectionis magis, quàm habitus eſt.*

3 *At non omni ætati affectus hic conuenit, ſed iuuenili tantum. Nam qui ea ſunt ætate, oportere eſſe verecundos exiſtimamus, propterea quod cum ex perturbatione viuant, ob idque in multis peccent, à verecundia peccare prohibentur. Ac iuuenes quidem, qui verecundi ſunt, laudamus, ſeniorem, quòd ſit pudibundus, laudauerit nemo. Nihil enim eum quicquam agere debere cenſemus, in quo pudor conſiſtat. Nam pudor probi viri eſſe nullo pacto poteſt, cum ob malas res exoriatur. Neque enim agendæ res eiuſmodi ſunt.*

4 *Quòd ſi alia ſunt re vera turpia, alia opinione, nihil refert. Neutra enim agi debent. Quare minimè eſt erubeſcendum. Praui namque hominis eſt eſſe ejuſmodi, vt turpe aliquid agat.*

5 *Ita vero eſſe affectum, vt ſi turpe quid egeris, erubeſcas, ac propterea probum te eſſe exiſtimare, abſurdum planè eſt. Nam ex ijs, quæ ſpontè agimus, verecundia exiſtit: probus autem vir ſponte numquam malè aget. Quocirca verecundia ex conditione probata res eſt. Si enim ageret, erubeſceret. At hoc circa virtutes minimè contingit.*

6 *Si vero impudentia malum eſt, & cum quis turpia agere non verecundatur, nihilo magis bonum eſt exiſtimandum, cum quis turpia agendo erubeſcit.*

7 *Sed neque continentia virtus eſt, ſed quoddam aliud miſtum, de qua poſteriùs pertractabimus. Nunc de juſtitia dicamus.*

1 QVia poſſet aliquis putare, quod in tractatu de virtutibus verſantibus circa paſſiones, eſſet etiam agendum de verecundia, & continentia, Ariſtoteles reiiciens hunc errorem, docet de his non eſſe agendum, tanquam de virtutibus, quia verè non ſunt virtutes. Primò igitur probat verecundiam non eſſe virtutem ex genere verecundiæ: ſecundò idem probat ex ſubjecto verecundiæ: tertiò proponit, ac ſoluit tres objectiones contra dicta: quartò demum infert ex proportionali ratione neque continentiam eſſe virtutem, & concludit librum quartum.

2 Quoad primum: quod verecundia non ſit virtus, ſic probatur ex genere virtutis. Virtus non eſt ſub genere paſſionis, ſed habitus; ſed verecundia potius eſt ſub genere paſſionis, quam habitus; ergo, &c. Probatur minor dupliciter, primo ex definitione verecundiæ. Verecundia definitur *timor confuſionis*; ſed timor non eſt habitus, ſed paſſio; ergo &c. Secundò probatur ex effectu verecundiæ. Paſſiones, cum ſint motus appetitus ſenſitiui, fiunt cum aliqua immutatione corporali; ſed tam verecundia, quam timor fiunt cum aliqua immutatione organi corporalis: ſicut enim qui timent, palleſcunt, ſic qui verecundantur, erubeſcunt; ergo ſicut timor, ſic etiam verecundia eſt paſſio.

3 Quoad ſecundum: ex ſubjecto verecundiæ ſic probatur, quod verecundia non ſit virtus. Virtus decet homines cuiuſcunque ætatis, ac præſertim maximè probos, ſed affectus verecundiæ decet ſolos juvenes, ſenes autem, & viros probos non decet; ergo &c. Probatur minor, & primo, quod oporteat juvenes eſſe verecundos: timor confuſionis maximè conuenit ætati, in qua homo, quia habet paſſiones vehementes, ac ſæpè peccat, indiget hoc affectu, ut ab eo frænetur, ne ſemper in pejus ruat; ſed tales ſunt juvenes; ergo juvenes debent eſſe verecundi. Confirmatur, quia verecundia conuenit illis, qui laudantur ex verecundia; ſed juvenes laudantur ex verecundia; ergo &c. Quod verecundia non deceat ſenem, probatur ex oppoſitis rationibus: nam ſenes nec laudantur vt verecundi, nec verecundia decet

eos, qui cum nihil debeant agere, de quo verecundentur, non indigent hoc affectu, à quo frænentur à pravis agendis, sed senes nihil debent agere, ex quo verecundentur; ergo &c. Hinc etiam sequitur, quod vir probus non debet esse verecundus. Cur enim timeat confusionem, qui est omnino alienus ab agendis iis, ex quibus confundatur?

4 Quoad tertium: proponit Aristoteles, ac solvit tria, quæ possunt opponi ad probandum, quod verecūdia deceat etiam virum probum. Primum est: quædam sunt turpia ex natura rei, quædam solum ex opinione hominum: ex. gr. *comedere in via* est turpe, non quidem ex natura rei, sed ex opinione hominum; sed vir probus, licet non debeat perpetrare turpia ex natura rei, adhuc potest perpetrare aliquid turpe ex opinione hominum, ex. gr. potest comedere incedens per viam publicam; ergo decet illum verecundia, per quam timeat confusionem ex turpibus secundum opinionem. Respondet Aristoteles, quod vir probus neque etiam debet perpetrare turpia ex opinione, ideoque vir probus, ut probus, neque potest de his verecundari.

5 Secundo potest opponi, quod vir probus est, qui ita se habet, ut si turpe quid egerit, verecundetur; ergo potest quis simul esse probus, & verecundus. Respondet Aristoteles, quod probus ut probus voluntariè nihil turpe agit, sed verecundia est solum de turpibus, quæ quis sponte facit: ergo probus ut probus de nullo verecundatur; ergo ad probum non spectat verecundari de turpibus, atque erubescendis, sed potius spectat nihil agere turpe, vel erubescendum. Quod si quis adhuc urgeat, quod si vir probus faceret turpe, verecundaretur, ex hoc ipso sequitur, quod verecundia non sit virtus. Nam actus virtutis absolutè convenit viro probo; sed actus verecundiæ non convenit absolute; ergo &c.

6 Tertio posset opponi, quia non verecundari facientem turpe, est pravum; ergo verecundari est virtuosum, Respondet Aristoteles negando consequentiam. Licet enim non verecundari sit pravum, adhuc verecundari non est absolutè, & simpliciter bonum, prout requiritur ad actum virtutis, sed solum est minus malum. Ratio est, quia quod supponit hominem prava agere, non est simplicitet bonum; sed hoc, quod est verecundari supponit hominem facere turpia, ex quibus debeat verecundari; ergo non est simpliciter, & absolutè bonum, sed solum est minus malum. Licet enim malum sit facere turpia tum cum verecundia, tum sine verecundia, adhuc pejus est facere turpia sine verecundia.

7 Quoad quartum: sicut verecundia non est simpliciter virtus, sic continentia non est simpliciter virtus. Quia tamen de continentia agendum est infra lib. 7. nihil hic addendum, sed transferendus est sermo ad tractatum de justitia. Et per hæc Aristoteles concludit librum quartum.



ARI-

ARISTOTELIS ETHICORVM LIBER QVINTVS.

SYNOPSIS LIBRI.

1 POSTQVAM Aristoteles lib. 3. & 4. egit de virtutibus, ac vitiis, quæ principaliter versantur circa passiones, lib. 5. agit de justitia, & injustitia, quæ principaliter versantur circa actiones. Cap. igitur primo, præmisso brevi procemio, explicat, quid sit justitia, quid injustitia, quo pacto justitia dividatur in legalem, & particularem, sive æqualem, atque agit de justitia legali: cap. 2. agit de justitia particulari, ac de ejus divisione in distributivam, ac commutativam: cap. 3. agit de jure, quod intendit justitia distributiva, & ostendit, quod tale jus consistit in quadam proportionalitate geometrica: cap. 4. agit de justitia commutativa, & de ejus differentia à distributiva, & ostendit, quod jus ab ipsa intentum consistit in quadam proportione arithmetica: cap. 5. examinat, quo pacto justum consistat in talione, & explicat, quo pacto res, quæ commutantur, redigantur ad æqualitatem per pecuniam, tanquam per communem mensuram substitutam loco indigentiæ, & quo pacto justitia sit mediocritas: cap. 6. agit de justo simpliciter, hoc est politico, seu civili, ac de justo secundum quid, hoc est paterno, & œconomico: cap. 7. agit de divisione justi in naturale, & legitimum. seu positivum: cap. 8. probat, quod ad hoc, ut quis sit simpliciter justus, vel injustus, debet facere justa, vel injusta voluntariè, & ex plena deliberatione: cap 9 proponit tres quęstiones; prima an possit injuria fieri volenti? secunda an in distributionibus injustus sit qui inæqualiter distribuit, an qui sibi plus accipit? tertia an possit quis facere injuriam sibi ipsi? ac solutis duabus primis quæstionibus, differt solutionem tertiæ in caput ultimum hujus libri: cap. 10. agit de epiicheja, sive æquitate: cap. 11. & ultimo examinat quæstiones, an possit quis inferre injuriam propriam, vel metaphoricam sibi ipsi, & utrum pejus sit injuriam facere, an pati, & concludit librum quintum.

Quid sit iustitia, & injustitia, & de divisione justitiæ in legalem, & particularem. Caput. I. Articulus Primus.

1 *DE justitia, & injustitia considerandum est, circa quales actiones versentur, qualis item sit mediocritas justitia, & jus etiam quorum sit medium.*

2 Hæc autem consideratiò eadem docendi via progrediatur, qua usi in superioribus etiam fuimus.

*3 Videmus igitur omnes ejusmodi habitum appellare justitiam solere, ex quo ad agendas res justas homines idonei efficiuntur, ex quo item juste agunt, voluntque justa: injustitiam quoque simili modo, ex quo injuste agunt, & volunt injusta 4 * Idcirco etiam à nobis, ut in figura hæc statuantur.*

5 Neque enim in scientijs, & facultatibus, & in habitibus idem est modus. Nam facultas, & scientia eadem cum sit, esse contrariorum videtur. Habitus autem contrarius contrariorum esse nullo modo potest, verbi causa, ex sanitate contraria minimè aguntur, sed salubria tantummodò, quippè cum sanè quempiam incedere dicamus, cum ita incedit, vt sanus.

6 Sæpè quidem contrarius habitus ex contrario, sæpè item idem habitus ex subjectis sibi rebus agnoscitur. Nam & si bona corporis habitudo fuerit nota, mala quoque habitudo innotescet, & ex benè habitis corporibus bona habitudo; & ex bona habitudine vicissim corpora ipsa, quæ benè affecta sunt, fiunt manifesta. Si enim bona habitudo carnis densitas est, necesse est, ut & mala habitudo raritas sit, & quod bona habitudine est affectum, spissitudinem in carne efficiat.

7 Sequitur autem plerumque, ut si unum multis modis dicitur, alterum quoque dicatur, ut si jus, etiam injuria.

1 ACturus Aristoteles de justitia, præmittit proemium, in quo proponit quænam sint præcipuè explicanda circa justitiam, & quo pacto de ipsa sit agendum?

Docet ergo primo tria præcipuè esse explicanda circa justitiam; & injustitiam. Primum est, circa quales actiones versentur? secundum, qualis mediocritas sit justitia? tertium quorum medium sit justum, quod intenditur à justitia?

2 Docet secundò, quod de justitia agendum est eodem modo, quo actum est de cæteris virtutibus, hoc est non omninò subtiliter, & exactè, sed provt postulat materia moralis, vt dictum est lib. 1 cap. 3. His præmissis, descendit Aristoteles ad agendum de justitia, & jniustitia: & quia cum agitur de aliqua re, debet primo explicari, quid intelligatur nomine talis rei, ideo primo proponit, quid nomine justitiæ intelligatur.

3 Nomine justitiæ communiter homines intelligunt *habitum, per quem habens disponitur ad justa gerenda, & per quem justa agit, ac vult justa*: nomine verò jniustitiæ intelligunt *habitum, per quem habens disponitur ad agenda injusta, & injusta agit, ac vult.*

4 Ex his rudibus, & popularibus descriptionibus justitiæ, & injustitiæ, quas etiam nos debemus recipere, potest primo inferri tria ad justitiam requiri. Primum est, vt sit habitus inclinans ad facienda opera justa. Secundum est, ut non solum inclinet, sed etiam faciat, vt homo prodeat in opera justa. Tertium est, ut non quomodocumque homo prodeat in opera justa, sed vt prodeat in illa, plena, & vniuersali voluntate, per quam efficaciter velit justa agere. Qui igitur licet inclinetur ad justa agenda, non agit justa, vel licèt iusta agat, non habet vniuersalem voluntatem justa agendi, adhuc non est perfectè iustus.

5 Secundo potest inferri quædam differentia, quæ intercedit inter scientias, & potentias humanas ex vna parte, & habitus, quibus homo benè, vel malè se habet, ex altera. Scientiæ, & potentiæ eædem sunt contrariorum; ex. gr. scientia boni est etiam scientia mali; potentia visiva albi est etiam visiva nigri. E conuerso habitus quibus benè, vel malè nos habemus, non sunt contrariorum; sed vnus ex contrarijs habitibus est vnius contrarii, alius est alterius contrarii: ex. gr. sanitas est habitus faciendi operationes sanas, non autem infirmas; è conuerso habitus ægritudinis est habitus faciendi operationes infirmas, non autem sanas. Proportionaliter igitur justitia est habitus faciendi, & volendi justa, non autem injusta: injustitia est habitus faciendi, & volendi injusta, non autem justa.

6 Infertur tertio, quod cùm habitus, quibus possumus benè, vel malè nos habere, non sint contrariorum, sunt contrarii: Porrò habitus habens contrarium potest cognosci vel ex contrario, vel ex objecto, seu rebus subjectis: ex. gr. quia bona, & mala corporis habitudo sunt habitus contrarii, si notum sit, quid sit bona habitudo, poterit innotescere, quid sit mala habitudo, adeoque bona habitudo potest cognosci ex suo contrario. Potest etiam ex rebus

bus causantibus bonam habitudinem, si supponantur notæ, innotescere, quid sit bona habitudo, & ex bona habitudine, si supponatur nota, innotescere, quæ sint res causantes bonam habitudinem. Si enim sit notum, quod bona habitudo sit densitas carnis, sequitur, quod mala habitudo sit raritas carnis, & quod effectiua densitatis in carne, sint effectiva bonæ habitudinis. In casu igitur nostro potest explicari, quid sit habitus justitiæ, tum ex injustitia, quæ est contraria justitiæ, tum ex actionibus justis, quæ sunt obiectum justitiæ, & causant in nobis habitum justitiæ: siquidem habitus causantur ab actibus.

7 Infertur quarto, quod plerumque contraria ita se habent, ut si unum dicitur multis modis, etiam alterum dicatur multis modis: ex. gr. si justum dicitur multipliciter, etiam injustum dicitur multipliciter.

8 *Iustitia autem, & injustitia dici pluribus modis videtur: sed quia proxima ipsarum cognominatio est, latet, nec sicut in iis, quæ procul distant, magis apparet. Magna enim in forma differentia est. Vt clavem æquivoce dici manifestum est, & eam, quæ collo animalium subjacet, & eam, qua fores clauduntur.*

9 *Sed sumamus quot modis injustus dicatur. Videtur igitur injustus is esse, qui & illegitimus, & pluris usurpator, & iniquus est. Quare justum quoque esse, & legitimum, & æquum patebit. Ius ergo etiam ipsum legitimum, & æquum erit: injuria contrà illegitima, & iniqua.*

10 *Nam quia injustus etiam est pluris usurpator, circa bona non omnia versabitur, sed circa ea tantum, in quibus fortunæ prosperitas, & adversitas consistit, quæ semper quidem absolute, ac simpliciter bona sunt, quibusdam tamen non semper bona evadunt. Homines autem ea optant, ac persequuntur. At non opus est. Optare enim deberent, ut quæ simpliciter sunt bona, sibi ipsis quoque bona essent, & eligere ea, quæ sibi ipsis bona sunt.*

11 *Quanquam injustus non semper plus, sed in iis, quæ simpliciter mala sunt minus etiam eligit. Sed quia minus de malis esse quodammodo bonum uidetur, in bonis autem est pluris usurpatio, propterea pluris esse usurpator uidetur. Est item iniquus. Hoc enim continet, & commune est: nec non illegitimum, hoc est legum transgressio, id est iniquitas omnem iniustitiam continet, est que omni iniustitiæ commune.*

8 Ex his jam procedit Aristoteles ad investigandum, an justitia dicatur multis modis, & ad tradendam divisionem explicantem, quot modis dicatur. Videtur igitur, quod tum justitia, tum injustitia dicatur multis modis; verum quia propinqui, & affines sunt modi, quibus dicitur, multi non advertunt, quòd dicitur pluribus modis. Explicatur. Cum nomen significat plura valde distantia, tunc est manifestum, quod dicitur multipliciter: ex. gr. quia clavis significat tum instrumentum aperiendi, ac claudendi, tum operculum, quo clauditur arteria in collo, & cervice, hæc autem duo sunt valde dissimilia, ideo omnibus est manifestum, quod clavis dicitur multipliciter. E converso quia justitia, & injustitia significant plura affinia, non est ita manifestum, quod dicuntur multipliciter.

9 Verum considerandum est, quot modis dicatur injustus, ut cognoscamus, quot modis dicatur justus. Injustus videtur dici tribus modis, qui tamen reduci possunt ad duos. Primo injustus dicitur qui leges violat: secundo dicitur injustus, qui ex bonis sumit sibi plus, quam sit æquum: tertio dicitur injustus inæqualis, qui nimirum ex malis sumit sibi minus, quam sit æquum. Duo posteriores modi possunt reduci ad unum, per quem injustus dicitur inæqualis, seu sit inæqualis per excessum, eo quod sumat sibi plus de bonis, seu sit inæqualis per defectum, eo quod sumat sibi minus de malis. Proportionaliter igitur justus dicetur dupliciter. Primo dicitur justus, qui legibus obtemperat: secundo dicitur justus, qui est æqualis, eo quod neque de bonis sumat sibi plus, neque de malis minus. Sicut justus, & injustus dicitur dupliciter, sic justum, & injustum dicuntur dupliciter. Primo dicitur justum,

quod eſt legitimum, ſeu ſecundum legem: ſecundo dicitur, juſtum, quod eſt æquale.

10 Iam quia dictum eſt, quod injuſtus eſt qui appetit, ac ſumit ſibi ex bonis plus, quam ſit æquum, explicandum eſt, circa quæ bona verſetur injuſtus. Dicendum, quod injuſtus appetit, ac ſumit ſibi plus ex bonis, non quibuslibet (non enim ſumit ſibi plus ex bonis honeſtis) ſed ex iis, in quibus conſiſtit proſpera, vel adverſa fortuna, puta ex divitiis &c. quæ bona licet ſecundum ſe ſint abſolutè bona, adhuc non ſemper ſunt bona cuilibet. Divitiæ ſiquidem malè utenti ſunt malæ. Hæc autem bona ſolent homines ſummopere exoptare, atque à Deo petere per preces, & vota, cum non deberent petere hæc, quæ licet ſint bona ſecundum ſe, poſſunt ipſis non eſſe bona, ſed potius deberent petere quæ ſunt bona ſecundum ſe, & ipſis, virtutem nimirum, per quam bene utendo bonis fortunæ, redderent illa bona ſibi.

11 Neque verò injuſtus ſolum appetit, ac ſumit ſibi plus, ſed etiam minus. Sicut enim ſumit ſibi plus ex bonis, ſic ſumit ſibi minus ex malis; ſed minus malum reſpectu majoris mali habet rationem boni, ac majoris boni; ergo injuſtus, hoc ipſo, quod ſibi ſumit minus mali, ſumit ſibi plus boni; ergo injuſtus ſemper videtur ſumere ſibi plus boni; & propter hoc ipſum eſt iniquus, ſeu inæquus, & inæqualis, quia ſumit ſibi plus, & minus æquo. Præterea cum leges prohibeant, ne quis ſumat ſibi plus ex bonis, minus, ex malis, injuſtus, in quantum ſumit ſibi plus, aut minus, eſt etiam tranſgreſſor legis. Legum enim tranſgreſſio, ſive iniquitas continet omnem injuſtitiam, & eſt quid commune injuſtitiæ, ac cæteris vitiis, ſiquidem omnia vitia ſunt tranſgreſſiones legis.

De juſtitia, ac de juſto legali. Cap. I. Art. II.

12 Quoniam autem illegitimus injuſtus, legitimus vero juſtus eſt, omnia legitima eſſe quodammodo juſta perſpicuum eſt.

13 Nam quæ ſunt à legumlatrice facultate definita, ea legitima ſunt, quorum ſingula juſta eſſe affirmamus. Leges autem de omnibus præſcribunt, ea ſpectantes, quæ vel communiter omnibus conferunt, vel optimis quibuſque, vel principalibus, qui ſcilicet, aut virtute, aut tali aliquo modo hujuſmodi fuerint. Atque ita uno quidem modo ea juſta dicimus, quæ felicitatem, ejuſque partes civili ſocietati, & efficiunt, & conſervant.

14 Quin etiam lex præcipit, & id, quod fortis viri opus eſt, ut non deſerere ordines, non fugere, non abjicere arma; & id, quod eſt temperantis, ut non committere adulterium, non contumelioſe ſe gerere; & id, quod eſt manſueti, ut non verberare, non maledicere: ſimili modo quoque ſecundum alias virtutes, & vitia, alia jubet, alia prohibet. Ac recta quidem lex eſt, quæ rectè, mala, quæ tumultuariè poſita eſt.

Tradita prima diviſione juſtitiæ in juſtitiam legalem, & juſtitiam æqualem, deſcendit Ariſtoteles ad agendum de juſtitia legali, & primo explicat, quale ſit juſtum legale: ſecundo qualis ſit juſtitia legalis.

12 Quoad primum: legaliter injuſtus eſt, qui leges tranſgreditur: legaliter juſtus eſt, qui agit ſecundum legem; ergo juſtum legale, quod eſt objectum juſtitiæ legalis, nihil eſt aliud, quam legitimum, nimirum quod eſt ſecundum legem, ideoque ſicut legitima dicimus ea, quæ ſunt per leges ſtatuta, ita hæc eadem dicimus legaliter juſta.

13 Sed ulterius eſt explicandum, quænam, & cujus finis gratia, per leges ſint ſtatuenda, ac decernenda? Leges debent ſtatuere, ac decernere ea, quæ exiſtimantur utilia, aut ad bonum commune totius communitatis, aut ad bonum eorum, qui habentur ut præcipua pars communitatis; & quia in ariſtocratia ut præcipui habentur,

qui

qui ſunt optimi, in oligarchia qui ſunt potentiſſimi, ideo ſicut leges optimatum Rerumpublicarum decernunt quę ſunt utilia ad bonum commune hominum, ſic leges Ariſtocraticæ decernunt quæ ſunt utilia ad bonum optimorum, leges oligarchicæ decernunt quę ſunt utilia ad bonum paucorum pręcellentium nobilitate, divitiis &c. Quia ergo leges debent ſtatuere quę conducunt ad felicitatem communem, & ad partes felicitatis, ideo juſta uno modo dicuntur, quę conducunt ad felicitatem communem, & ad partes felicitatis.

14 Sed quęnam ſtatuere lex debet in ordine ad felicitatem ſocietatis civilis? Dicendum, quod debet pręcipere actus omnium virtutum: ex. gr. quia ad felicitatem civilem requiritur actus fortitudinis, per quem milites neque relinquant aciē, neque abjiciant arma &c. ideo lex præcipit tales actus fortitudinis; quia ad publicam felicitatem ſpectant actus temperantię, per quos cives neque mœchentur, neque ſtuprum inferant, ideo lex præcipit tales actus temperantiæ. Ex eadem ratione præcipit actus manſuetudinis, per quos irati neque alios percutiant, neque conviciis laceſſant; & univerſim leges verſantur circa actus omnium virtutum, ac vitiorum, quędam præcipientes, alia prohibentes. Leges autem meliores à minus bonis differunt in hoc, quod meliores pręcipiunt, ac vetant ea, quę præcipi, ac vetari eſt utilius ad communem felicitatem; leges minus bonæ præcipiunt, ac vetant ea, quę pręcipi, ac vetari eſt minus utile ad publicam felicitatem.

15 *Atque hæc quidem juſtitia virtus perfecta eſt, non abſolute tamen, ſed ad alterum, ut propterea ſæpe juſtitia virtutum præſtantiſſima eſſe videatur, & neque heſperus, neque lucifer ſit adeo admirabilis. Adde quod in proverbium dicimus.*

Iuſtitia in ſe virtutes complectitur omnes.

16 *Ac perfecta quidem maxime eſt quia perfectæ virtutis eſt uſus: perfecta autem, quia qui eam habet, non ſolum ſecum, ſed cum altero etiam virtute uti poteſt. Multi enim ſunt, qui in privatis rebus virtute uti poſſunt, in cæteris, quæ ad alium ſpectant, non poſſunt. Vnde recte illud Biantis dictum videtur, principatus virum oſtendit, quippe cum ad alterum jam, & in ſocietate princeps verſetur. Ob id quoque ipſum juſtitia ſola ex omnibus virtutibus eſſe alienum bonum videtur, quia ad alterum ſpectat. Agit enim ea, quæ alteri conducunt, aut principi, aut reipublicæ. Peſſimus igitur eſt, qui & ſecum & cum aliis pravitate utitur: optimus autem non qui ſecum, ſed qui cum aliis virtutem exercet, quippe cum id difficile admodum ſit.*

27 *Itaque neque hæc juſtitia pars virtutis, ſed integra virtus eſt, neque huic oppoſita injuſtitia pars vitii, ſed integra eſt vitioſitas. Quid vero virtus, & juſtitia hæc, differat, ex iis, quæ diximus, jam patet. Vtraque enim eadem eſt, eſſe tamen utrarūque non eſt idem. Nam quatenus ad alterum ſpectat, juſtitia, quatenus talis quidam eſt habitus, virtus ſimpliciter eſt.*

15 Quoad ſecundum: ex dictis poteſt explicari, qualis ſit juſtitia legalis, ac poteſt inferri, quod eſt virtus quædam perfectiſſima, & univerſalis, continens omnes virtutes. Dictum eſt, quod juſtum legale continet actus omnium virtutum, in quantum per leges præcipiuntur in ordine ad utilitatem communem; ergo juſtitia legalis eſt, per quam exercemus actus omnium virtutum, in ordine ad bonum commune; ergo juſtitia legalis eſt virtus quædam perfecta, non abſoluta, ac reſpiciens ſolum nos ipſos, ſed ad alterum, ac reſpiciens bonum commune; ſed bonum commune eſt quid divinum; ergo juſtitia eſt virtus quædam præclariſſima, ac divina; ideoque proverbii loco dicitur, quod neque Lucifer, neque Heſperus ita eſt admirabilis ſicut juſtitia, & Poeta quidam cecinit.

Iuſtitia in ſe virtutes complectitur omnes.

16 Iam quod juſtitia legalis, quia exercet actus omnium virtutum ad alterum, & in ordine ad bonum commune, ſit virtus perfecta, probatur: nam ſicut perfectum in ratione lucidi eſt, quod non ſolum po-

teſt producere lucem in ſe, ſed etiam poteſt alia illuminare, ſic perfectus in ratione virtutis eſt, qui poteſt uti virtute, non ſolum in bonum proprium, ſed etiam in bonum aliorum, ſed per juſtitiam legalem utimur omnibus virtutibus, & exercemus actum earum in bonum aliorum; ergo juſtitia legalis eſt virtus quædam perfecta. Confirmatur, quia multi poſſunt quidem uti virtute in bonum proprium, non autem in bonum aliorum, jique cenſentur eſſe imperfecti in virtute; pauci verò ſunt, qui poſſunt uti virtute in bonum aliorum, jique cenſentur perfecti. Ideo bene dixit Bias, unus ex ſeptem ſapientibus, *magiſtratus virum oſtendit*. Cum enim qui gerit magiſtratum tunc debeat uti virtute in bonum commune, adeoque debeat habere virtutem perfectam, ex magiſtratu cognoſcitur, an aliquis habeat perfectam virtutem, & an ſit vir perfectus? Quia verò juſtitia legalis eſt ad alterum, ideo ſola inter virtutes dicitur eſſe bonum alienum, cum debeat ſe totam impendere in bonum alienum, puta in bonum Principis, aut Reipublicæ, in qua quis vivit. Confirmatur, quia ſicut peſſimi ſunt, qui ſunt mali etiam amicis, ac ſibi ipſis, ſic optimus eſt, qui non ſolum eſt bonus ſibi, & amicis, ſed etiam toti communitati, quod eſt difficillimum.

17 Sicut autem juſtitia legalis eſt virtus perfecta, ſic eſt virtus quædam non particularis, ſed univerſalis, cum contineat omnes virtutes, & omnes exerceat in ordine ad alterum. Ex proportionali ratione injuſtitia legalis non eſt vitium particulare, ſed univerſale, continens omnia vitia. Sed hinc oritur dubium. Si juſtitia legalis eſt virtus univerſalis continens omnes virtutes, in quo differt ab ipſa univerſali virtute? Reſpondet Ariſtoteles, quod juſtitia legalis, ac virtus univerſalis idem ſunt, ſed differunt ratione, & ſecundum eſſe. Idem enim habitus, in quantum eſt perfectio habentis, & facit illum bonum, dicitur virtus; in quantum eſt ad alterum, & intendit bonum commune, dicitur juſtitia legalis.

Oſtenditur, quod propter juſtitiam legalem, datur juſtitia particularis. Cap. II.

1 *QVærimus autem eam, quæ in parte virtutis juſtitia eſt. Eſt enim quædam ut dicimus. Simili modo, & de injuſtitia eam quærimus, quæ locum partis obtinet.*

2 *Quæ quod ſit, illud eſt argumentum, quod qui aliqua alia pravitate operatur, licet injuſte agat, nihil tamen amplius uſurpat, cujuſmodi exempli cauſa eſt, qui aut abjicit ſcutum ob ignaviam, aut aliquem ob acerbitatem maledictis inſectatur, aut ab avaritiam pecuniis non iuvat. Quando autem plus uſurpat aliquis, ſæpe id nullo ex talibus vitiis, at neque univerſis, ſed pravitate tamen quadam agit, cum vituperetur, atque injuſtitia. Eſt igitur alia quædam injuſtitia, quæ tanquam pars eſt integræ illius, & univerſalis: item injuria quædam, quæ in parte conſiſtit illius injuriæ univerſalis, quæ præter legem eſt.*

3 *Adde, quòd ſi alius lucrandi cauſa adulterium committat, pecuniaſque accipiat, alius tribuat, damnoque afficiatur ob cupiditatem, hic intemperans magis eſſe videbitur, quam pluris uſurpator, ille iniuſtus, & non intemperans. Perſpicuum ſcilicet, propterea quod lucrandi cauſa id fecit.*

4 *Præterea alia omnia injuſte facta ad quandam pravitatem ſemper referuntur: ut ſi adulteratus ſit aliquis, ad intemperantiam: ſi aſtitem in acie deſeruerit, ad ignauiam; ſi verberaverit, ad iram. At ſi lucratus eſt quiſpiam, ad nullum aliud vitium redigi id, quam ad injuſtitiam poteſt. Quare perſpicuum eſt eſſe injuſtitiam quandam ab illa integra, & univerſali injuſtitia diverſam, quæ locum partis obtineat, 5 * atque uniuoca ſit, eo quod in eodem genere eſt definitio. Vtriuſque enim uis in eo conſiſtit, ut ad alterum ſpectent. Sed hæc tamen circa honorem, aut pecunias, aut ſalutem, aut ſi cuncta nomine uno poſſent comprehendi, circa ea omnia uerſatur, ob uoluptatem, quæ è lucro conſequitur: illa autem circa uniuerſa, circa quæ etiam probus uir munus ſuum exercet.*

1 POſtquam Ariſtoteles egit de juſtitia legali, quę eſt virtus univerſalis cōtinens omnes virtutes, agit de juſtitia particu-

ticulari, quę est virtus specialis, ac particularis, & est quædam pars universalis virtutis. Primo igitur tribus rationibus probat, quod præter justitiam, & injustitiam universalem, datur justitia, & injustitia particularis: secundo explicat, in quo justitia particularis conveniat cum legali, & in quo differat: tertio epilogat dicta, & explicat, quæ supersint dicenda, & an agendum sit de justitia universali, an potius de particulari.

2 Prima ratio ad probandum, quod datur injustitia specialis, adeoque specialis justitia, est: potest aliquis esse legaliter injustus, & tamen non sibi plus tribuere, nec aliena rapere, adeoque non esse specialiter injustus; ergo injustitia legalis, per quam quis est legaliter injustus, est separabilis, adeoque distincta ab injustitia speciali, per quam quis est specialiter injustus, eo quod sibi plus sumat, & aliena rapiat. Probatur antecedens: qui enim ex timiditate projicit arma, & fugit ex acie; qui ex iracundia convicia dicit in alterum; qui ex avaritia non dat pecunias indigenti, est legaliter injustus, & tamen non est injustus, eo quod sibi plus sumat, & aliena rapiat; ergo &c. Confirmatur, quia potest aliquis esse specialiter injustus, eo quod sibi plus sumat, & aliena rapiat, & tamen non habere injustitiam universalem, per quam peccet contra omnes leges, nec habere ullum aliud vitium speciale, quod est pars injustitię universalis: ex. gr. potest quis esse vituperabilis, quia sibi plus sumat, & aliena rapiat, & tamen nec habere omnia alia vitia, quæ constituunt injustitiam universalem, nec habere ullum aliud vitium speciale, hoc est nec esse timidus, nec intemperans &c. ergo præter injustitiam universalem, & præter vitia specialia habentia proprium nomen, datur aliqua injustitia particularis specialiter vituperabilis, consistens in hoc, ut sibi plus sumat, & aliena rapiat; ergo datur etiam justitia specialis, specialiter laudabilis, consistens in hoc, ut sibi non sumat plus, sed solum quod sibi convenit.

3 Secunda ratio est: qui adulterium committit, non ut expleat concupiscentiam, sed ut spoliet adulteram, & sic lucretur, per se non est intemperans, sed injustus, & appetitor alieni, & tanquam injustus vituperatur; qui verò adulterium committit, non ex fine lucrandi, sed potius cum damno rei familiaris, quam donat adulteræ, non est injustus, sed intemperans, & ut talis vituperatur; ergo hoc, quod est *appetere aliena* habet quamdam specialem malitiam injustitiæ; ergo datur speciale vitium injustitiæ consistens in hoc, ut quis aliena appetat, & sumat; ergo datur etiam specialis virtus justitię contraria huic vitio.

4 Tertia ratio est: omnes aliæ violationes legis, seu justitiæ legalis, spectant ad aliquod vitium speciale, & speciali nomine vocantur: ex. gr. qui committit adulterium, dicitur intemperans, qui fugit ex acie dicitur timidus, qui percutit alterum, dicitur iracundus &c; sed qui sumit aliena, ut lucretur, dicitur injustus, & non dicitur peccare alio vitio, quam injustitię; ergo datur injustitia specialis, quæ consistit in hoc, ut ad lucrandum sumat aliena, & hæc injustitia specialis est pars injustitię legalis, sicut alia vitia; ergo datur etiam justitia particularis, quæ sit pars justitiæ universalis, sicut aliæ speciales virtutes.

5 Quoad secundum: justitia particularis convenit cum justitia legali in nomine communi justitiæ, quia cum eadem convenit in ratione, ac definitione generica. Sicut enim justitia legalis est virtus ad alterum, sic justitia particularis est virtus ad alterum. Verum adhuc differunt ratione materiæ, circa quam versantur. Iustitia enim particularis versatur circa materiam particularem, hoc est circa honorem, pecuniam, vitam, & membra corporis, aliaque similia, quæ possumus uno nomine comprehendere, dicendo, quod versatur

circa

circa ea, quæ dicuntur sua uniuscujusque, ideoque per justitiam particularem tribuimus unicuique, quod suum est: versatur etiam circa voluptatem, quam habemus ex lucro. At iustitia legalis versatur circa materiam universalem, hoc est circa materiam omnium virtutum.

6 Esse igitur justitias plures, atque ex his unam quandam, quæ diversa à tota, & integra virtute sit, jam patet, Quæ autem ea sit: & qualis sta. tuendum est.

7 Definitum jam fuit iniurium id esse quod & illegitimum, & iniquum esset, jus vero, quod & legitimum, & æquum: ex illegitimo vero injustitia prior illa, de qua diximus, existit.

8 At quia iniquum, & illegitimum non est idem, sed diversa ita sunt, ut pars, & totum, omne enim iniquum est illegitimum, non omne autem illegitimum est iniquum, & plus omne est iniquum, non autem contra iniquum omne plus est, efficitur, ut iniuria quoque & iniustitia non eadem, sed diversa ab illis sint, atque hæc ut partes, illa ut tota habeantur. Hæc enim iniustitia universæ illius iniustitiæ pars est, & justitia justitiæ similiter.

9 Quare etiam de justitia particulari, & particulari iniustitia, de jure item, & iniuria dicendum est. Ea igitur, quæ ex tota virtute constituta est justitia, & iniustitia, quarum altera totius virtutis, altera totius vitiositatis usus ad alterum est, omittatur, jus quoque & iniuria, quæ ex his dependent, quomodo definienda sint, manifestum est, Pleraque enim legitima ea ferè sunt, quæ ex integra, ac tota virtute præcipiuntur. Nam lex secundum unamquanque virtutem vivere jubet, secundum unumquodque vitium prohibet. Effectricia autem totius virtutis ea sunt legitima, quæ legibus ad publicam institutionem sancita sunt.

10 Quæ vero ad singulorum institutionem spectant, qua absolute vir bonus evadit, civilisne sit facultatis, an alterius, postea definiemus. Non enim idem fortasse est virum aliquem, & civem omnem esse bonum.

6 Quoad tertium: epilogat Aristoteles quæ dicta sunt, & explicat, quid superfit dicendum. Dictum est primo plures esse justitias, hoc est duas, legalem nimirum, seu universalem, & particularem: ostensum est etiam præter justitiam universalem dari justitiam particularem, eamque esse partem justitiæ universalis. Superest, ut explicemus, quæ, & qualis sit justitia particularis.

7 Dictum est secundo, quod sicut datur duplex justitia, sic datur duplex justum, & duplex iniustum. Primum est iniustum legale, quod est contra leges: secundum est iniustum inæquale. Primum justum est justum legale, quod est conforme legibus: secundum est justum æquale, per quod non sumimus plus æquo. Additum est, quod ab iniustitia legali proficiscitur illud iniustum, quod est contra leges.

8 Dictum est tertio, quod iniustum, per quod quis sumit sibi plus, non est idem cum legali, sed comparatur ad legale, sicut pars ad totum, & sicut particulare ad universale, si quidem omne iniustum inæquale est contra leges, at non omne iniustum contra leges est iniustum inæquale. Ex eadem ratione iniustitia inæqualis non est idem cum iniustitia legali, sed est pars illius: & proportionaliter justitia æqualis, seu particularis non est idem cum justitia legali, sive universali, sed est pars illius.

9 Cum igitur hæc sint explicata, agendum est de justitia, & iniustitia particulari, ac similiter de justo, & iniusto particulari: de justitia verò, & iniustitia legali, sive universali, quæ comprehendunt omnes virtutes, & omnia vitia, iisque utuntur ad alterum, ac de justo, & iniusto legali, non est hic agendum. Quo pacto autem sit per leges statuendum justum, & injustum legale, patet ex dictis. Dictum est enim, quod leges debent jubere, ut vivatur secundum omnes virtutes, & ne vivatur secundum ullum vitium. Iusta igitur legalia, quæ jubentur per leges, sunt, per quæ potest homo acquirere justitiam legalem, seu totam virtutem.

10 Iam quia posset quæri, utrum politica, seu civilis debeat instruere hominem solum ad hoc, ut sit bonus civis, an etiam

ad hoc, ut sit simpliciter bonus in ratione hominis, ideo dicit Aristoteles, quod de hoc dubio agendum est alio loco. Quia enim fortasse nō est idem *esse bonum civem*, & *esse bonum hominem*, ideo non eadem facultas, hoc est politica, quæ instruit homines ad hoc, ut sint boni cives, debet eosdem instruere ad hoc, ut sint boni homines.

De divisione justitiæ particularis in distributivam, & commutativam. Capitis II. Articulus II.

11 *Justitiæ igitur particularis, jurisque ejus, quod ad ipsam attinet, una species est, quæ in distributionibus, aut honoris, aut pecuniarum, aut cæterarum rerum consistit, quæ dividi in eos possunt, qui ejusdem civitatis participes sunt: in his enim evenit, ut alter alteri, vel iniquam, vel æquam habere portionem queat:* * 12 *altera, quæ in commerciis hominum emendandis versatur* * 13. *Cujus duæ sunt partes. Nam ex commerciis alia sunt spontanea, alia involuntaria. Spontanea ejusmodi sunt, venditio, emptio, mutuatio, sponsio, usura, depositio, conductio. Atque hæc spontanea ea de causa dicuntur, quia principium commerciorum horum spontaneum est. Ex involuntariis autem clandestina alia sunt, ut furtum, adulterium, veneficium, lenocinium, servorum seductio, dolosè perpetratum homicidium, falsa testificatio: alia violenta, ut flagellatio, vincula, mors, rapina, mutilatio, conviciatio, contumeliæ illatio.*

OStenso, quod datur justitia particularis, incipit Aristoteles de illa agere: ac primo dividit justitiam particularem in distributivam, & commutativam.

11 Iustitia particularis dividitur in distributivam, & commutativam. Iustitia distributiva est, *quæ justè distribuit bona, & onera communia inter eos, qui in eadem civili societate versantur*. Pro intelligentia adverte, quod in quacunque civili societate dantur quædam bona communia, & quædam communia mala, sive onera distribuenda inter eos, qui vivunt in tali societate. Bona communia sunt magistratus, pecuniæ, stipendia &c. Mala, sive onera communia sunt labores, expensæ, & alia similia facienda propter publicum bonum. Hæc bona, & mala possunt distribui, vel justè, & æqualiter, vel iniustè, & inæqualiter, itaut aliqui habeant plus, quàm illis debetur ex bonis, vel oneribus, alii minus. Iustitiæ igitur distributivæ munus est hæc bona communia distribuere justè, & æqualiter. Iustum proinde, quod intendit, & efficit justitia distributiva, est æqualitas distributionis, per quam omnes viventes in civili societate accipiant ex bonis, & malis quod illis debetur, & ęquum est, non autem aliqui plus, aliqui minus.

12 Iustitia commutativa est, *quæ ponit rectitudinem in contractibus, & commutationibus, per quas aliquid ex uno transfertur ad alium, & universim in actionibus, per quas alter agit, alter patitur*. Differentia igitur justitię commutativę à distributiva est, quod justitia distributiva versatur circa distributionem bonorum, & onerum communium inter eos, qui vivunt in aliqua societate: justitia autem commutativa versatur circa commutationes, per quas bona ex uno transferuntur in alium, ut infrà magis explicabitur.

13 Ex commutationibus, circà quas versatur justitia commutativa, quædam sunt voluntariæ, eo quod fiant sponte ex utraque parte, aliæ sunt involuntariæ. Commutationes voluntariæ sunt venditio, & emptio, per quas vendens dat rem propter pecuniam, emens dat pecuniam propter rem; mutuum, per quod quis dat rem suam alteri, ut recipiat æquale in eadem specie; fideijussio, per quam quis voluntariè se constituit debitorem loco alterius; locatio; depositum &c. Commutationes involuntarię subdividuntur in clandestinas, & violentas. Clandestinę sunt furtum, adulterium, veneficium, lenocinium, servorum seductio, cędes cum dolo, falsum testimonium. Violentę sunt verberatio, vincula, cędes, rapinę, mutilatio, convi-

convicium, contumelia. Quia igitur in his ōnibus potest quis esse iniustus, & inæqualis, ideo circà omnia hæc versatur justitia commutativa, faciens, ne in iis ponatur inæqualitas, & si jam sit posita, emendans ipsa, ac redigens ad æqualitatem, ut magis explicabitur capite quinto.

De Iusto, seu medio, quod intendit Iustitia distributiva. Caput III.

1 Voniam autem, & iniustus iniquus, & iniuria iniqua est, medium quoddam esse iniqui perspicuum est, id autem est æquum. In quacunque enim actione est plus, & minus, in eadem esse æquum necesse est. Si igitur iniuria est iniqua, jus est æquum: id quod etiam absque ratione omnibus manifestum est. Cum vero æquum sit medium, jus quoque proculdubio medium quoddam erit.

2 Est autem æquum in minimis duobus. Necesse est igitur, ut jus, & medium, & æquum sit, & ad quoddam, & quibusdam; & in eo quidem, quod est medium, est aliquorum, ea autem sunt plus, & minus: in eo, quod est æquum, duorum: in eo vero, quod jus, quibusdam, & ad quosdam. Itaque necessario consequitur, ut jus in quatuor minimis versetur. Nam & ii, quibus jus aliquod est, duo sunt, & res duæ etiam in quibus jus ipsum consistit: eademque & in quibus æqualitas est.

3 Sicut enim se habent ea, in quibus, eodem modo etiam illa. Nam si non sunt æquales, neque æqualia habebunt. Inde enim pugnæ, & criminationes oriri consueverunt, cum aut æquales non æqualia, aut non æquales æqualia habent, & potiuntur. Hoc autem ex eo, quod pro dignitate fit, etiam patet. Ius enim, quod est in distributionibus, pro dignitate quadam esse oportere omnes fatentur. Dignitatem tamen non omnes esse eā dem asserunt, sed populari statu utentes libertatem: principatum paucorum sectantes, divitias, & nonnulli nobilitatem: qui in optimatum administratione degunt, virtutem.

PRæmissa divisione justitiæ in distributivam, & commutativam, agit Aristoteles de justo, quod intendit justitia distributiva: & primo ostendit, quod justum intentum à justitia distributiva est quoddam medium: secundo probat, quod hoc medium consistit in quadam proportionalitate: tertio demum ostendit, quod hæc proportionalitas non est Arithmetica, sed Geometrica.

Quoad primum: Aristoteles sic probat justum, quod intenditur à justitia distributiva, esse quoddam æquale, & medium. Iniustus in distributione bonorum, & onerum communium est, qui distribuit bona, & onera communia inæqualiter, ita ut aliquibus det plus, quam illis debetur, aliis minus: rursus iniusta distributio est distributio inæqualis, per quam alii datur plus, alii minus: sed inter plus, & minus, datur medium, quod neque est plus, neque minus, adeoque est æquale; ergo iniustæ distributioni, per quam alteri datur plus, alteri minus, opponitur distributio media, per quam nulli datur plus, neque minus, quam debetur, sed omnibus datur ęquale, ergo si iniusta distibutio consistit in inæqualitate per plus, aut minus, justa distributio consistit in æqualitate, ideoque justum, sive justa distributio idem est, ac æqualis distributio; sed æquale est medium inter inęqualia per plus, ac minus; ergo justum, quod intendit justitia distributiva, est quoddam medium inter plus, & minus.

2 Quoad secundum: explicandum est ulterius, quo pacto sumatur æquale, ac medium justitię distributivę. Iustum à justitia distributiva intentum est æquale, & quia æquale est medium inter plus, & minus, etiam justum est medium inter plus, & minus; sed non potest esse distributio, nisi aliqua distribuantur pluribus, & ad minimum duobus; non potest in distributione servari æqualitas, nisi quæ distribuuntur sint plura, & ad minimum duo; neque enim idem potest esse æquale sibi ipsi; ergo justitia distributiva cum distribuat æquale, ad minimum distribuit duo, & cum justè distribuat, ad minimum distribuit duabus personis; & cum æquale

sit

sit medium inter duo, hoc est inter plus, & minus, distribuit aliquid medium inter duo, hoc est inter plus, & minus; ergo justum, quod intenditur à justitia distributiva, ad minimum consistit in quatuor terminis. Personæ enim, quibus justum distribuitur, sunt ad minimum duæ, & res, quæ distribuuntur, sunt ad minimum duæ.

3 Iam ut distributio sit justa, eo pacto, quo se habent personæ, quibus bona, vel onera distribuunrur, ita debent se habere quæ distribuuntur. Æqualibus enim debent æqualia distribui, inęqualibus non debent æqualia distribui. Probatur hoc primo, quia ea æqualitas debet servari à justitia distributiva, quæ cum non servatur, eo ipso oriuntur querelæ civium conquerentium violari justitiam distributivā, sed qui conqueruntur violari justitiam distributivam, conqueruntur de hoc, quod vel æquales non obtineant æqualia, vel quod inæquales obtineant æqualia, ergo æqualitas à justitia distributiva servanda consistit in hoc, ut æquales obtineant æqualia, inæquales inæqualia. Secundo probatur hoc idem, quia constat apud omnes, quod bona communia debent distribui iuxtà dignitatem eorum, quibus distribuuntur; sed ut distribuantur juxtà dignitatem, qui sunt ęquales in dignitate debent accipere æqualia, qui sunt inęquales debent accipere inæqualia; ergo &c.

4 Addit Aristoteles, quod licet omnes conveniant in hoc, quod bona communia debent distribui secundum dignitatem personarum, adhuc non conveniunt in assignando, in quo consistat hæc digintas. In democratia siquidem censent hanc dignitatem esse libertatem; quia omnes cives sunt æquè liberi, putant justum distributivum consistere in hoc, ut bona communia distribuantur æqualiter omnibus, nulla habita ratione nobilitatis, divitiarum, vel virtutis. In Oligarchia è converso existimant habendam esse solum rationem nobilitatis, & divitiarum, ita ut nobilioribus, vel ditioribus plus distribuatur ex bonis communibus, quam ignobilioribus, vel minus divitibus. Demum in Aristocratia putant habendam esse rationem virtutis, ita ut melioribus plus detur, quam minus bonis.

5 Ius igitur quiddam est, quod in proportione consistit.

6 Quod enim proportione constat, id non tam unitario numero, quam numero in universum proprium est. Nam proportio æqualitas est rationum.

7 In quatuorque minimis reperitur. Disiunctam sanè in quatuor consistere, perspicuum est, sed & continentem niholominus. Vno enim hæc perinde, ac duobus utitur, bisque id accipit, in hunc modum, qualis primi respectus est ad secundum, talis secundi ad tertium: bis enim hic secundum dictum est. Quare si secundum bis positum sit, quatuor erunt ea, quæ constant proportione.

5 Quoad tertium: ut magis Aristoteles explicet, qualis sit proportionalitas, in qua consistit justum intentum à justitia distributiva, præmittit quædam de proportionalitate in communi. Proportio, seu ratio *est habitudo, per quam unum certo modo se habet ad aliud*, ideoque ad minimum requirit duos terminos, cum idem non habeat habitudinem ad se ipsum: ex. gr. habitudines, per quas unum est æquale, vel inæquale alteri; est altero majus, vel minus; est alterius duplum, vel subduplum &c. dicuntur proportiones, & rationes. Proportionalitas *est similitudo, vel æqualitas duarum ad minimum proportionum, seu rationum*. Ex. gr. decem habent ad quinque proportionem duplam; octo habent ad quatuor proportionem similiter duplam: proportionalitas igitur est similitudo, & æqualitas duarum istarum proportionum, per quam sicut decem habent ad quinque proportionem duplam, sic octo habent ad quatuor eamdem proportionem duplam.

6 Ex his patet primo, quod tum proportio, tum proportionalitas non solum dan-

dantur in numeris numerantibus, siue abstractis à rebus, sed etiam in numeris numeratis, siue applicatis rebus, quales sunt *decem homines, octo homines &c.* Ratio est, quia sicut octo vnitates habent ad quatuor unitates proportionem duplam, sic octo homines habent ad quatuor homines proportionem duplam; sed octo, & quatuor unitates sunt numeri numerantes, & abstracti; octo, & quatuor homines sunt numeri numerati, & applicati rebus; ergo proportio dupla, idemque dic de aliis proportionibus, datur etiam inter numeros numeratos. Rursus eamdem proportionem duplam, quam habent decem homines ad quinque, habent octo homines ad quatuor; sed hæc similitudo proportionum est proportionalitas; ergo etiam in numeris numeratis potest dari proportionalitas. In casu igitur nostro, cum justum intentum à justitia distributiva consistat in hoc, ut sicut se habent personæ secundum dignitatem, sic se habeant res, quæ talibus personis distribuuntur, justum intentum à justitia distributiva consistit in quadam proportionalitate numerorum numeratorum, hoc est personarum, & rerum distributarum, ita ut eadem sit proportio rerum, quæ distribuuntur ac personarum, quibus distribuntur.

7 Patet secundo, quod proportionalitas ad minimum requirit quatuor terminos. Ratio est, quia proportionalitas consistit in similitudine duarum ad minimum proportionum; sed singulæ proportiones sunt ad minimum inter duos terminos; ergo proportionalitas ad minimum includit quatuor terminos. Confirmatur, quia duæ sunt proportionalitates, continua nimirum, & disiuncta; sed utraque habet ad minimum quatuor terminos; ergo &c. Probatur minor: proportionalitas enim disiuncta est, cum nullus terminus bis sumitur, ut cum dicitur, *sicut A se habet ad B, sic C se habet ad D,* seu *sicut decem se habent ad quinque, sic octo se habent ad quatuor*; sed hoc dicendo sunt ad minimum quatuor termini comparati, nimirum *A. B. C. D,* *seu decem, quinque, octo, & quatuor*; ergo per proportionalitatem disiunctam ad minimum comparantur quatuor termini. Proportionalitas continua est, cum unus terminus bis sumitur, ut cum dicitur *sicut A se habet ad B; sic B se habet ad C,* seu *sicut octo se habent ad quatuor, sic quatuor se habent ad duo*; sed eo ipso, quod aliquis bis sumitur, habet rationem duorum terminorum; ergo etiam proportionalitas continua includit ad minimum quatuor terminos comparatos.

8 Est autem etiam jus in minimis quatuor, ratioque eadem est, quippe cum disiuncta simili modo inter se ea sint, & quibus, & quæ.

9 Sicut igitur primus terminus sese habebit ad secundum, ita tertius ad quartum: igitur etiam alterna vice, sicut primus ad tertium, ita secundus ad quartum: 10 quare etiam totum ad totum, quod distributio binatim copulat, quæ, si etiam ita composita fuerint, juste copulat. Primi igitur termini cum tertio &, secundi cum quarto conjugatio jus illud est, quod in distributione consistit. Ius autem est medium, ejus inquam, quod præter proportionem est. Quod enim proportione constat, est medium: jus autem constat.*

11 Hanc vero proportionem mathematici geometricam vocant, propterea quod in geometrica evenit, ut eandem totum ad totum rationem habeat, quam habet alterutrum ad alterutrum. Non est autem continens hæc proportio: non enim unus & idem terminus efficitur, & cui & quod. Ius hoc igitur est id, quod proportione constat: injuria id, quod præter proportionem est, unde fit, ut alteri plus, alteri minus exhibeatur, id quod, & in actionibus ipsis contingit. Qui enim iniuria afficit plus, qui afficitur minus ex bonis habet. In malis autem contra, quippe cum minus malum, si ad majus comparetur, boni locum obtineat. Minus enim malum magis expetendum est, quam majus: at quod est expetendum, est bonum, & quod magis, majus. Atque hæc una juris species est.

8 Positis his de proportionalitate in communi, manifestum est, quod justum inten-

intentum à justitia distributiva consistit in quadam proportionalitate. Proportionalitas enim est similitudo duarum saltem proportionum, per quam sicut se habent duo, sic se habent alia duo, ideoque ad minimum requirit quatuor terminos; sed justum intentum à justitia distributiva consistit in hoc, ut sicut secundum dignitatem se habent personæ, quibus distribuuntur bona communia, sic se habeant bona, quæ distribuuntur, ideoque requirit saltem quatuor terminos, duas nimirum personas, quibus res distribuuntur, & duas res, quæ distribuuntur; ergo &c. Quia verò in justo distributivo non idem bis sumitur, sed dantur duæ saltem personæ, quibus res distribuuntur, & duæ res, quæ distribuuntur, ideo proportionalitas, in qua consistit justum distributivum, non est continua, sed disiuncta.

9 Quia justum distributivum est quædam proportionalitas, habet quasdam proprietates proportionalitatis. Prima proprietas est, ut quæ sunt invicem proportionabilia, etiam permutatim sint proportionabilia. Ex. gr. quia sicut se habent decem ad quinque, sic octo ad quatuor, ideo permutatim sicut se habent decem ad octo, sic quinque se habent ad quatuor: decem enim ad octo habent proportionem sesquiquartam, quia includunt octo, & quartam partem, hoc est duo; quinque etiam habent ad quatuor proportionem sesquiquartam, quia quinque continent quatuor, & quartam partem, hoc est unum. Hæc proprietas convenit etiam justo distributivo. Ponantur enim duo milites: unus laboraverit uno mense, alter duobus: justitia distributiva exigit, ut si ei, qui laboravit uno mense. datur una libra argenti, ei, qui laboravit duobus mensibus, dentur duæ libræ argenti, tum sicut se habet, qui laboravit duobus mensibus, ad eum qui laboravit uno mense, sic se habebunt duæ libræ argenti ad unam libram argenti; ergo permutatim sicut se habet, qui laboravit duobus mensibus ad duas libras argenti, sic se habet, qui laboravit uno mense ad unam libram argenti.

10 Secunda proprietas est: cum eadem est proportio primi termini ad secundum, quæ tertii ad quartum, eadem etiam est proportio primi, & tertii simul sumptorum ad secundum, & quartum simul sumptos. Ex. gr. si eadem est proportio decem ad quinque, ac octo ad quatuor, eadem etiam est proportio decem, & octo simul sumptorum ad quinque, & quatuor simul sumpta. Patet: sicut decem habent proportionem duplam ad quinque, & octo habent eamdem proportionem duplam ad quatuor, sic decem, & octo simul sumpta, hoc est octodecim, habent proportionem duplam ad quinque, & quatuor simul sumpta, hoc est novem. Hæc etiam proprietas convenit justo distributivo. Eamdem enim proportionem, quam habet qui militavit duobus mensibus ad duas libras argenti; habet qui militavit uno mense ad unam libram argenti; eamdem etiam habent duo qui militarunt tribus mensibus ad tres libras argenti. Iustitia igitur distributiva ita distribuit bona communia, ut sicut se habent personæ inter se, sic se habeant bona talibus personis distributa, & sicut se habent omnes personæ simul sumptæ, sic se habeāt omnes res distributæ simul sumptæ, Hoc autem proportionale est medium justitiæ distributivæ, quod medium est plus, & minus.

11 Addit Aristoteles, quod hæc proportionalitas vocatur à Mathematicis geometrica. Sola enim proportio geometrica habet hoc, ut sicut totum se habet ad totum, sic omnes partes se habeant ad omnes partes: proportio verò Arithmetica hoc non habet. Addit rursus, quod est proportio non continua, sed disiuncta. Neque enim idem sumitur ut persona, cui res distribuitur, & ut res distributa, sed res distribuūtur personis contradistinctis à rebus. Demum concludit, quod justum di-

stri-

ſtributivum conſiſtit in hoc, ut eamdem proportionem, quam ſecundum dignitatem habent perſonę, quibus res diſtribuuntur, habeant etiam res, quæ diſtribuuntur: injuſtum verò contrarium juſtitiæ diſtributivæ conſiſtit in hoc, ut res non habeant eamdem proportionem, ac perſonæ, ſed aliquæ perſonæ habeant plus, aliquæ minus, quam poſtulat proportio. Qui igitur injuſtè agit in diſtributione bonorum, accipit ſibi plus, quam illi conveniat ſecundum proportionem: qui injuſtitiam patitur, accipit minus, quam ipſi conveniat. E converſo qui injuſtè agit in diſtributione onerum, & malorum, accipit minus, quam illi conveniat ſecũdum proportionem: qui injuſta patitur, ſubit plus oneris, ac mali, quam illi conveniat. Ratio, cur injuſtus ſumat ſibi plus boni, ac minus mali eſt, quia minus malum habet rationem boni; ſed bonum eſt expetibile; ergo non eſt mirum, quod injuſtus ſicut eligit ſibi plus boni, ſic eligat minus mali &c. Et hæc de juſtitia diſtributiva, & de juſto ab ipſa intento.

De Iuſtitia commutativâ, & ejus differentia à diſtributiva: & quo pacto in ea ſumatur medium. Caput IV.

1 *REliqua vero altera juris eſt emendativi, quod in commerciis, tum ſpontaneis, tum involuntariis fit, diverſamque à priore ſpeciem habet.*

2 Ius enim publicorum bonorum diſtributivum ea ſemper fit proportione, quæ dicta ſuperius eſt. Nam ſi ex pecuniis publicis facienda ſit diſtributio, eadem ratione fiet, quam habent inter ſe ea, quæ fuerint contributa: injuriaque item huic juri oppoſita præter eandem eſt proportionem, Ius vero, quod in commerciis eſt, eſt quidem æquum quoddam, & injuria iniquum, non tamen illa conſtat proportione, ſed arithmetica. Nihil enim refert, probuſne vir malum, an malus probum ſuo privarit, neque probuſne, an improbus adulterium commiſerit, ſed ad ſolam nocumenti differentiam lex ſpectat, perindeque perſonis utitur, ac ſi æquales ſint, ſi ille injuria afficiat, hic afficiatur, hic lædat, ille lædatur. Quare injuriam hanc, cum ſit iniqua, æquare judex conatur.

1 AGit jam Ariſtoteles de juſtitia commutativa, ac de juſto ab illa intento, per quod corriguntur contractus, tum voluntarii, tum involuntarii. Primo ergo explicat, quo pacto juſtum intentũ à juſtitia diſtributiva differat à juſto commutativo per hoc, quod illud conſiſtat in æqualitate geometrica, hoc in æqualitate arithmetica: ſecundo magis declarat, quo pacto injuſtum conſiſtat in quadam inæqualitate inter damnum, & lucrum, juſtum in quadam æqualitate: tertio exponit, quod ſit medium juſtitiæ commutativæ, & quo pacto differat à medio diſtributivę.

2 Quoad primum: juſtitia diſtributiva debet diſtribuere bona communia ęqualiter ęqualitate proportionalitatis geometricæ, per quam ita ſe habeant ſecundum æſtimabilitatem res, quæ diſtribuuntur, ſicut ſe habent ſecundum dignitatem perſonæ, quibus diſtribuuntur, adeoque juſtum intentum à juſtitia diſtributiva eſt juſtum ſecundum æqualitatem proportionis geometricæ, injuſtum eſt, quod non eſt ſecundum æqualitatem proportionis, ſed vel excedit, vel deficit. E converſo licet etiam juſtitia commutativa debeat facere, ut contrahentes habeant æquum, adeoque juſtum ab ipſa intentum ſit quoddam æquum, injuſtum ſit quoddam iniquum, adhuc hoc æquum non conſiſtit in æqualitate proportionalitatis geometricę, ſed in æqualitate arithmetica. Explicatur. Vt ſit Iuſta, & æqualis diſtributio, non quantum arithmeticè accipit unus, debet accipere alter. Neque enim ſi duplo dignior accepit viginti, duplo minus dignus debet accipere viginti. E converſo in commutationibus quantum arithmeticè accepit unus, tantum debet accipere alter. Ex.

gr. ſi Callias accepit decem ex bonis Socratis, Socrates debet accipere decem ex bonis Calliæ, atque in hoc non eſt conſideranda dignitas perſonarum. Neque enim ſi Callias duplo dignior accepit decem ex bonis Socratis, Socrates duplo minus dignus debet accipere ſolum quinque ex bonis Calliæ, ſed debet accipere tantundem. Vt igitur ponatur æqualitas in contractibus, & actionibus, non conſideratur, utrum perſonæ contrahentes ſint æquales, vel inæquales, bonæ, vel malæ, puta utrum qui accepit ex bonis alterius ſit bonus, vel malus, utrum qui commiſit adulterium ſit bonus, vel malus, ſed purè conſideratur nocumētum illatum, perſonæ verò ſumuntur vt æquales, non habendo rationem inæqualitatis, & quantum eſt nocumentum, quod vnus attulit alteri, tantundem debet ipſi recompenſare. Injuſtum igitur eſt inæqualitas, per quam ex contractibus, & actionibus alter habet arithmeticè plus, alter arithmeticè minus: juſtum conſiſtit in æqualitate, per quam neuter habet plus, aut minus, ſed uterque arithmeticè ęquum: & cum contractus ſunt injuſti, & inęquales, debet Iudex illos corrigere, ac redigere ad æqualitatem arithmeticam.

3 Nam cum ille percuſſus eſt, ille percuſſit, hic interfecit, ille autem interiit, affectio, & actio in partes non æquas diviſa eſt, ſed de lucro detrahens judex damno redigere ad æqualitatem eas conatur. Dicuntur enim hæc abſolute loquendo de talibus etiam rebus, licet nonnullis minime idoneum nomen eſſe videatur, ut lucrum ei, qui percuſſit, damnum, ei qui percuſſus eſt, accommodari poſſit, Sed ubi tamen perpeſſio ipſa fuerit menſurata, hoc damnum, illud lucrum vocatur. Quare æquum pluris, & paucioris medium eſt: lucrum autem, & damnum eſt, & plus, & minus, contrario tamen modo. Plus enim boni, & minus mali eſt lucrum, contrarium verò, damnum, quorum quidem medium æquum eſt, quod eſſe jus dicimus Ius igitur emendativum lucri, & damni medium eſt. Vnde etiam cum altercantur homines, ad judicem confugiunt. Ad judicem autem ire eſt ire ad jus ipſum, quippe cum judex nihil aliud ſit, quam jus quoddam animatum. Et quærunt judicem medium, & vocant nonnulli mediatores, quaſi ſi medium fuerint conſequuti, jus quoque ipſum ſint conſequuturi: Ius igitur medium quoddam eſt, ſiquidem, & judex. Iudex autem ad æqualitatem redigit.

3 Quoad ſecundum: ut magis pateat, quo pacto injuſtum conſiſtat in quadam inæqualitate, juſtum in quadam æqualitate, proponit Ariſtoteles exemplum. Cum alter percutit, alter percutitur, vel alter occidit, alter occiditur, eſt quædam inæqualitas. Qui enim percutit, vel occiditur, lucratur ex damno alterius, in quantum percutiendo ſatisfacit propriæ voluntati: qui percutitur, vel occiditur, patitur damnum. In hac inæqualitate, per quam alter lucratur, alter damnum patitur, conſiſtit injuſtum. Iudex igitur, ut reponat æqualitatem, debet cum damno percutientis apponere lucrum percuſſo æquale damno, quod eſt paſſus. Quia verò poſſet alicui videri, quod percutere, & occidere non ſit lucrari, ideo Ariſtoteles advertit, quod licet propriè dicatur quis lucrari, vel damnum pati in materia pecuniaria, tamen cum actiones examinantur, vt conformes, vel difformes æqualitati juſtitiæ, vniverſim injuria vocatur lucrum, injuriæ perpeſſio vocatur damnum. Qui igitur injuriam facit, lucratur, qui afficitur injuria, patitur damnum. Lucrum eſt habere plus boni, & minus mali: damnum eſt habere plus mali, & minus boni. In hac inæqualitate damni, & lucri, pluris, & minoris conſiſtit injuſtum: juſtum autem eſt ipſum æquale, quod eſt medium inter plus, & minus, inter damnum, & lucrum, & per hoc emendatur injuſtum. Quia verò injuſtum emendatur per juſtum, quod eſt medium, ideo homines, cum habent controverſiam inter ſe, nec poſſunt ipſi videre, quid ſit juſtum, & medium, confugiunt ad Iudicem, tanquam ad quoddam juſtum animatum. Cū enim judex diſcernat medium inter plus, &

tium, & si non daretur talis æqualitas, eo ipso artes perirent. Si enim qui facit artificium, puta calceos, non posset dando calceos, qui tanti æstimantur, recipere aliud artificium, quo indiget, puta pileum, qui tantundem æstimaretur, eo ipso non commutarentur invicem artificia, & sic nemo exerceret artes; ergo ut artes exerceantur, necesse est, ut possint commutari opificia, adeoque ut quantum quis dat, tantundem accipiat, quantum quis agit in commodum alterius cum proprio damno, & labore, tantundem recipiat ab alio in proprium commodum.

7 Quia verò Aristoteles dixit justum esse medium inter damnum, & lucrum, concludit explicando de quibus primo dicantur nomina damni, & lucri. Nomina damni, & lucri primo dicuntur de commutationibus voluntariis, puta emptione, & venditione. Qui enim in emptione, & venditione ita commutat, ut accipiat plus, quam det, adeoque post contractum habeat plus, quam haberet ante contractum, dicitur lucrari: qui accipit minus, quam det, dicitur damnum pati, ideoque tum tales contractus dicuntur inæquales, & injusti. Qui quantum dant tantum accipiunt, ii neque dicuntur lucrari, neque damnum pati, adeoque & tales contractus dicuntur justi, & æquales, & unusquisque contrahentium dicitur habere quod suum est. Sicut igitur justum in contractibus voluntariis est medium inter lucrum, & damnum, sic in contractibus involuntariis est medium itidem inter lucrum, & damnum, in quibus vel homines possunt habere æquale, vel plus, vel minus.

Vtrum, & quo pacto justum consistat in talione. Caput V. Articulus I.

1 *Videtur autem nonnullis, & retaliatio absolute, & simpliciter ius ipsum esse, quemadmodum Pythagorei dicebant: ius enim absolute esse retaliationem definiebant,* * 2 *Verum retaliatio neque ad distributivum jus,* 3 * *neque ad emendativum accommodatur. Volunt tamen ipsi Rhadamanti quoque jus hoc dicere,*

Si contra passus fuerit, quod fecerit idem,
Judicium planè rectum, vindictaque fiet.

Sæpenumero enim dissidet: ut si magistratum quis gerens percusserit, repercutiendus non est: si autem magistratum gerentem quis percusserit, non solum est percutiendus, sed supplicio insuper afficiendus. Adde quod sponte ne, an inviti fecerimus, multum refert.

1 POstquam Aristoteles explicavit, in quo consistat justum, tum distributivum, tum commutativum, examinat, ac rejicit opinionem Pythagoreorum, qui dixerunt omne justum consistere in talione, hoc est in eo, quod quis patiatur quæ fecit.

2 Hæc sententia rejicitur primo, quia si omne justum consisteret in talione, etiam justum intentum à justitia distributiva consistere deberet in talione; sed hoc est falsum; ergo &c. Probatur minor: justum enim à justitia distributiva intentum consistit in hoc, ut bona communia distribuantur æqualiter æqualitate geometrica; in hac autem distributione non habet locum talio.

3 Secundo rejicitur, quia neque justum corrigens contractus involuntarios consistit in talione, hoc est in eo, quod quis patiatur eadem omnino, quæ fecit; ergo &c. Probatur antecedens: neque enim si privatus, & plebejus percusserit virum nobilem in magistratu constitutum, ad justitiam sufficit, vt plebejus repercutiatur, sed requiritur, vt afficiatur etiam majori supplicio; ergo neque justum intentum à justitia vindicativa cõsistit in talione, licet hoc statuerit Rhadamanthus apud Æschylum dicens.

Si quis quod fecit patiatur, jus erit æquum.

Confirmatur, quia non eadem pœna est dignus

gnus qui percusserit alterum voluntariè, ac qui percusserit invitè; ergo non est universim verum, quod justum à justitia vindicativa intentum consistit in hoc, ut quis patiatur quæ fecit, ut si percusserit repercutiatur, si occiderit occidatur.

*4 Sed in communitatibus commercialibus tale jus retaliatum conservat rem, si ex proportione, non ex æqualitate existat. Contra enim faciendo ex proportione civitas continetur. Vel enim dant operam homines, ut malum reddant, alioqui esse servitus videtur, nisi par pari referatur, 5 * vel ut bonum recipiant, alioqui nulla fiet participatio: participatione autem civitates consistunt, ac continentur. Vnde etiam Gratiarum templum obviam statuunt, ut retributio efficiatur: quippe cum id proprium Gratiarum sit, ut & ei, qui nobis gratificatus est, vicissim inserviamus, & ipse rursus gratificando nos provocet.*

6 Conjunctio autem quæ per diametrum fit, retributionem hanc facit, quæ constat proportione. Exempli gratia, sit ædificator, in quo statuatur A, sutor, in quo B, domus, in quo C, calceus, in quo D, oportet igitur, ut ædificator à sutore opus ipsius accipiat, & ipse suum illi tradat: quod si primum sit æquum ex proportione, deinde retaliatum efficiatur, erit id quod dicimus: sin minus, æquum non erit, neque consistet. Nihil enim vetat, quo minus opus alterius alterius opere præstabilius sit. Quocirca adæquanda ea sunt: Est autem hoc in aliis quoque artibus. Tollerentur enim, nisi & quod facit, & quantum, & quale faceret, & quod eo afficitur, & tanto, & tali afficeretur. Non enim ex duobus medicis societas fit, sed ex medico, & agricola, & demum diversis, & non æqualibus. Sed hi tamen adæquandi sunt.

4 Licet tamen non omne justum consistat in talione, tamen justum, quod datur in commutationibus, propter quas instituuntur societates, consistit in talione, seu in hoc, ut quis patiatur quæ facit, seu par pari referatur, non quidem secundum speciem, sed secundum proportionem, hoc est secundum æstimabilitatem: per hoc autem justum conservantur civitates, & omnes societates humanæ. Explicatur. Cum homines patiuntur mala, & injurias, optant, ut malum æquale per publicam auctoritatem rependatur illis, qui faciunt injuriam, & nisi rependatur, adeoque permittatur, ut potentiores impunè possint injuriam facere minus potentibus, minus potentes videntur opprimi quadam specie servitutis à potentioribus; ergo ad conservandam societatem liberam, necesse est, ut qui facit malum, patiatur malum, non quidem idem specie, (neque enim Princeps, qui percusserit plebejum, debet repercuti), sed idem secundum proportionem, & secundum æstimabilitatem.

5 Rursus cum homines conferunt aliis bona, optant, ut sibi retribuatur tantundem boni, non secundum speciem, sed secundum proportionem: si verò non retribuatur, non fit compensatio, qua conservatur mutua societas. Quia verò ad conservationem civitatum necesse est, ut par pari referatur ex bonis, ideo antiqui voluerunt, vt templum gratiarum conderetur in aliquo loco conspicuo civitatis, vt cives discerent reddendas gratias, & beneficia pro beneficiis acceptis rependenda: hoc enim est proprium gratiarum. Oportet autem, ut qui beneficium accepit, beneficium rependat, & postquam retulit par pro primo beneficio, rursus ipse incipiat conferre beneficium. Si enim non incipiat, non par pari refert ei, qui incepit, & primus contulit; ergo ad conservandam societatem, necesse est, ut etiam in gratuitis par pari referatur secundum quamdam proportionem.

6 Multo magis necesse est, ut par pari referatur secundum quamdam proportionem in commutationibus onerosis. In civitatibus enim sunt varii artifices, & unus indiget opere, & opera alterius: ex. gr. domificatores indigēt calceis, sutores indigēt domo; ergo necesse est, ut artifices possint commutare invicem sua opificia, & ut sutor dans calceos possit accipere domum, domificator dans domum possit accipere calceos; sed ad hanc commutationem ne-

cesse est, ut opificia sint invicem comparabilia secundum quamdam æstimabilitatem, ita ut calcei habeant quamdam proportionem æstimabilitatis cum domo; ergo necesse est, ut inter opificia detur quædam proportio æstimabilitatis. Cum autem opificia artium non sunt æqualia, debent prius æquari, deinde commutari: ex. gr. quia calcei sunt minoris æstimabilitatis, quam domus, debent multiplicari, quoad usque sint æquè æstimabiles, ac deinde permutari. Quod diximus de domificatore, & sutore, valet etiam de aliis artibus. Cum enim societas ad permutandum ut plurimum non fiat ex artificibus earumdem artium, puta ex duobus medicis, sed ex artificibus diversarum artium, puta ex medico, & agricola, quorum opificia sunt inæqualia, debet considerari proportio opificiorum secundum æstimationem, ut redigi possint ad æqualitatem, ac deinde fieri permutatio.

Quo pacto res, quæ commutantur, possint redigi ad æqualitatem per pecuniam, tanquam per communem mensuram.

Caput V. Articulus II.

7 *IDcirco omnia ea, quorum est permutatio, comparabilia esse quodam modo debent, ob quod nummus in usum venit, qui quodam modo medium efficitur: metitur enim omnia: quare etiam excessum, & defectum, quot scilicet calcei domui, vel alimento æquales sint. Oportet igitur quotus est ædificator, aut agricola ad sutorem, tot calceos ad domum, aut alimentum æquiparari. Nisi enim ita sit, nec permutatio, nec societas esse ullo modo poterit: id autem non erit, nisi æqualia omnia quodam modo inter se sint. Oportet igitur, ut uno quodam, sicut dictum est etiam prius, cuncta mensurentur.*

8 At id est re vera quidem indigentia, quæ omnia continet. Nam si nulla re indigerent homines, aut non similiter, efficeretur, ut vel non esset ulla omnino, vel non eadem permutatio. Sed indigentiæ tamen loco ex pacto, quasi substituitur nummus. Unde etiam numisma appellatur, eo quod non natura, sed νόμῳ, id est instituto, & lege constet, in nobisque sit eum mutare, atque inutilem reddere.

7 DIctum est, quod ad hoc, ut detur commutatio rerum, res commutandæ debent redigi ad æqualitatem æstimationis; sed ad hoc, ut res possint redigi ad ęqualitatem, debent esse invicem comparabiles secundum æstimabilitatem; ut sint invicem comparabiles, debet dari aliqua communis mensura, qua res mensurentur, & æstimentur. ergo ad commutationem debet dari aliqua communis mensura, qua res mensurentur, & æstimentur. Hæc communis mensura ex hominum institutione est pecunia. Omnia enim commutabilia æstimantur pecunia, ideoque pecunia est medium, per quod res comparantur, & mensurantur. Ex. gr. medium, per quod comparamus domum cum calceis, & cognoscimus eorum proportionem in æstimabilitate, est pecunia. Quia enim domus ex. gr. æstimatur centum nummis, duo calcei æstimantur uno nummo, dignoscimus, quod duo calcei eam proportionē habent ad domum, quam unum ad centum &c. Per pecuniam igitur, tanquam per communem mensuram, cognoscimus, quid sit magis æstimabile, quid minus, & in qua proportione, & quo pacto inæqualia possint redigi ad æqualitatem. Si enim duo calcei æstimantur uno nummo, domus æstimatur centum nummis, patet, quod ducenti calcei habent æqualem estimationē, ac domus, adeoque quod sutor, ut accipiat domum ab ædificatore, debet illi dare ducentos calceos, Eodem pacto potest dignosci, quot calceos debeat dare sutor agricolæ pro modio tritici, quo indiget in alimentum. Patet igitur, quod cum ad commutationes requiratur æqualitas permutandorum, ad æqualitatem requiratur comparabilitas, ad comparabilitatem communis mensura, à primo ad ultimum ad com-

commutationes requiritur communis mẽsura, quæ est pecunia.

8 Verum licet pecunia sit communis mensura ex hominum institutione, adhuc datur aliqua communis mensura ex natura rei. Hæc communis mensura est indigentia. Patet: nam æstimabilitas rerum in ordine ad commutationem non desumitur ex intrinseca ipsarum perfectione, sed ex aptitudine, quam habent ad deserviendum indigentiis humanis. Hinc est, ut licet muscæ, utpote habentes animam sensitivam, sint multo perfectiores frumento, adhuc quia indigemus frumento in cibum, muscis non indigemus ad ullum usum, frumentum magni ęstimetur, muscæ in nullo sint pretio; ergo sicut res sunt æstimabiles in ordine ad indigentiam, ita mensura æstimationis est indigentia, ideoque quando major est indigentia frumenti, & aliarum rerum propter penuriam, tales res pluris æstimantur. Indigentia igitur est vinculum connectens; & continens omnes societates, & causans omnes commutationes. Hinc sequitur, quod si homines nullo indigerent ad usus humanos, nemo faceret ullam commutationem: si verò non indigerent his, puta frumento, vino &c. non facerent has commutationes ad accipiendũ frumentum, vinum &c. Licet igitur communis mensura commutabilium sit indigẽtia, adhuc ex lege, & humana conventione pecunia constituta est mensura, ideoque sicut ex ipsa natura res æstimantur secundũ indigentiam, sic ex conventione æstimantur pecunia, eo pacto, quo modium frumenti æstimatur tot denariis. Quia verò nummus habet hoc, ut sit mensura commutationum ex lege, ideo sortitur nomen à lege, & græcè vocatur νόμισμα, latinè etiam dicitur numisma, ac proinde possunt homines auferre pecuniæ hanc vim, quam habet, mensurandi commutationes, & ipsam reddere inutilem.

*9 Erit igitur retaliatio, cum adæquata jam singula fuerint. Vt quo loco est agricola ad sutorem, eodem opus sutoris ad agricolæ opus sit. Cum autem permutarint, in figuram proportionis redigi opus non est: alioqui alterum extremum utrasque haberet exuperationes, Sed ubi habuerint sua quisque, ita æqui, & socii efficiuntur, eo quod in ipsis fieri hæc æqualitas potest. Sit agricola A, alimentum C, sutor B, opus ipsius adæquatum D. Si autem non hoc modo fiat retaliatio, nulla erit societas. Indigentiam vero quasi rem unam quandam esse, quæ contineat, illud declarat, quod cum mutua ope non indiguerint, aut utrique, aut alteri, permutationem non faciunt, quemadmodum cum eo, quod quispiam habet, alius indiguerit, ut vino, pro quo frumenti exportationem concedunt. Id igitur adæquatum prius sit, necesse est. 10 * Sed licet nunc non indigeat quisquam, pro futura tamen permutatione quasi sponsor, si indigentia inciderit, eam fore, nobis intercedit nummus. Qui enim eum affert accipiendi facultatem habeat necesse est.*

9 Posito, quod indigentia, & nummus sint communis mensura commutationum, possunt per ipsas ita commutabilia mensurari, ut appareat, quid unus artifex debeat accipere ab alio artifice, ad hoc, ut commutatio sit æqualis. Ex. gr. quia opus agricolæ, hoc est modium frumenti, æstimatur quinquaginta denariis opus sutoris, hoc est duo calcei, æstimantur decem denariis, infertur modium frumenti, quod est opus agricolę, esse quincuplo æstimabilius duobus calceis, quod est opus sutoris, ergo duo calcei debent multiplicari in eadem proportione quincupla, ut adęquẽt opus agricolæ, & sic pro modio frumenti debent dari decem calcei, & tunc commutatio erit æqualis. Cum verò commutationes commensurantur, & rediguntur ad æqualitatem, tum homines faciunt societates, & sua mutuo commutant. Agricola enim dat sutori frumentum, & accipit tot calceos, quot æquè æstimantur, ac frumentum: sutor dat calceos, & accipit frumentum: nec agricola daret frumentum, nisi esset recepturus æquale in calceis, nec sutor daret calceos, nisi esset recepturus æquale in frumento. Sicut autem agricola, & sutor sua invicem non commu-

mutarent, nisi redigerentur ad æqualitatem, sic neque commutarent, nisi unus indigeret opere alterius, ideoque cum vel non datur indigentia mutua, vel non datur hæc indigentia, tunc vel non fit cōmutatio, vel non fit hæc commutatio. Tum enim fit commutatio, cum uterque indiget eo, quod habet alter. Ex. gr. cum duo ita se habent, ut alter abundet vino, indigeat frumento; alterè converso abundet frumento, indigeat vino, tunc commutant invicem frumentum, & vinum, si tamen hæc ante fuerint redacta ad æqualitatem, determinando per mensuram indigentiæ, & pecuniæ, quantum frumentum sit æquè æstimabile, ac tantum vinum.

10 Iam verò quia potest contingere, vt qui abundat eo, quo alter indiget, nunc non indigeat ullo, quo alter abundat, tunc ita facit commutationem, ut loco rei, qua nunc non indiget, accipiat pecuniam, tanquam fidei jussorem, quod accipiet id, quo in futurum indigebit. Cum enim pecunia ex institutione hominum sit æquivalenter omnia, dando pecuniam, possumus omnia accipere, ideoque pecunia non solum est mensura commutabilium, sed etiam est fidejussor indigentiæ.

11 *Idem tamen etiam ipsi huic contingit. Non enim semper æqualiter potest, quamvis magis soleat permanere. Idcirco precio cuncta æstimata esse oportet. Ita enim semper erit permutatio. At si ea fuerit, societas quoque sit necesse. Nummus igitur, utpote medium, commensurabiles inter se efficit res, atque ita adæquat. Neque enim ulla esse societas potest, nisi sit permutatio, neque permutatio, nisi etiam commensuratio sit. Ac re quidem vera fieri non potest, ut quæ adeo inter se distant, commensurabilia efficiantur, sed pro indigentia tamen ratione satis commode fit. Vnum igitur quoddam esse oportet, atque id ex constitutione. Vnde etiam numisma, id est, nummus vocatur. Hic enim est, qui commensurabilia reddit omnia. Nummo enim omnia mensurantur. Sit domus A, minæ decem B, lectus C, sitque A dimidium ad B, siquidem quinque minis domus digna esse censeatur, aut æquali re, lectus autem, id est C. decima sit pars ipsius B: patebit profecto quot lecti domui æquales evadant, nimirum quinque. Ita autem fieri consuevisse permutationem ante, quam nummus inveniretur, perspicuum est. Nihil enim interest, an lecti quinque, pro domo una exhibeantur, an tantum, quanti lecti ipsi quinque constant. Quid igitur injuria, quid item jus sit, dictum jam est.*

11 Iam mensura debet esse nota, & invariabilis, vel saltem minus variabilis mensurato. Hoc autem habet pecunia, Licet enim etiam pretium, & æstimatio pecuniæ varietur aliquando, adhuc multo minus variatur pretium pecuniæ, quam pretium rerum, adeoque bene res appretiantur per pecuniam, & sic pretia rerum sunt definita, & certa, prout requiritur ad commutationes, & ad societatem. Datur igitur societas, quia datur commutatio; datur commutatio, quia res possunt redigi ad æqualitatem; res possunt facilè redigi ad æqualitatem, quia datur pecunia, quæ est communis mensura rerum. E converso societas non potest subsistere sine permutatione; permutatio non potest subsistere sine æqualitate; æqualitas non daretur sine communi mensura. Licet autem res adeo differentes, quales sunt animalia, plantæ &c. verè non conveniant in ulla communi mensura; siquidem fortasse neque totum frumentum mundi æquivalet perfectioni vnius equi; tamen res consideratæ non secundum se, sed relatè ad usus humanos, conveniunt sufficienter in communi mensura ratione indigentiæ, ut explicatum est. Ad majorem autem facilitatem commercii, loco indigentiæ, quæ est minus sensibilis, substituta fuit alia mensura magis sensibilis, hoc est nummus, qui à lege dicitur νόμισμα, seu numisma, & per nummum omnia mensurantur: Ex. gr. ponatur domus in A, decem minæ in B, lectus in C; si domus æstimetur quinquè minis, pretium domus erit dimidio minus, quam pretium decem minarum. Si igitur

lectus

lectus æſtimetur unica mina, pretium lecti erit decuplo minus, quam pretium decem minarum; ergo pretium lecti erit quincuplo minus pretio domus; ergo lecti debent quincuplo multiplicari, ut adæquent pretium domus, adeoque loco domus debent dari quinque lecti, & ſic commutatio erit æqualis; ergo per pecuniam, tanquam per communem menſuram, res commenſurabiles menſurantur, & rediguntur ad æqualitatem. Porro ante inventionem pecuniæ ſic fiebant commutationes. Loco enim domus dabantur ex. gr. quinque lecti; nunc verò loco domus dantur quinque minæ, quę ſunt ęquivalenter quinque lecti. Nihil autem refert, an dentur quinque lecti, vel pecunia ipſis æquivalens. Concludit Ariſtoteles ſatis eſſe explicatum, quid ſit juſtum, & iniuſtum.

Quo pacto juſtitia ſit mediocritas. Cap. V. Art. III.

12 *His ita definitis, perſpicuum eſt juſtam actionem inter afficere iniuria, & affici, medium quoque eſſe: illud enim plus habere eſt, hoc minus. Iuſtitia vero non eodem modo, quo aliæ ſuperiores virtutes, mediocritas eſt, ſed ob id, quia medii eſt: iniuſtitia autem extremorum.*

13 *Ac juſtitia quidem eſt, qua juſtus dicitur juſti operator ex electione, ac diſtributor, tam ſibi ad alterum, quam alteri ad alterum, non ita, ut expetendarum rerum majorem partem ſibi, minorem alteri exhibeat, damnoſarum e contrario, ſed æquum ex proportione diſtribuat, & alteri ad alterum ſimili modo.*

14 *Iniuſtitia autem contra eſt, qua iniuſti operator, & diſtributor unuſquiſque dicitur. Id autem exceſſus, & defectus eſt, vel utilis rei, vel damnoſæ præter proportionem. Atque idcirco iniuſtitia exceſſus eſt, & defectus, quia exuperationis, & defectionis eſt: in ſe quidem exuperationis rei illius, quæ abſolute eſt utilis, & defectionis damnoſæ: in aliis in univerſum quidem ſimiliter, quantum tamen ad id ſpectat, quod præter proportionem eſt, utro modo inciderit. Iniuſte facti autem minus eſt iniuria affici, majus afficere. De juſtitia quidem, & iniuſtitia, quænam ſit utriuſque natura, de jure ſimiliter, & iniuria in univerſum, ad hunc modum dictum jam ſit.*

HActenus Ariſtoteles explicavit, quo pacto juſtum ſit medium. Iam vt explicet, quo pacto juſtitia ſit medium, ſeu mediocritas, iniuſtitia verò ſit extremitas, præmittit, quo pacto actio juſta ſit media, actio iniuſta ſit extrema.

12 Per eamdem actionem iniuſtam alter iniuſtè agit, ac ſumit ſibi, vel alteri plus, quam debetur ex bonis, minus ex malis, alter iniuſtè patitur, & accipit minus, quam debetur ex bonis, vel plus ex malis; ſed plus, & minus ſunt extrema; ergo per operationem iniuſtam ponitur utrumque extremum; ſed inter plus, & minus mediat æquale, hoc autem ponitur per actionem juſtam; ergo actio juſta ponit medium inter plus, & minus, & ſic eſt quodammodo media inter iniuſtè agere, & iniuſtè pati; ſed juſtitia eſt, quæ facit actiones juſtas; ergo juſtitia eſt mediocritas, in quantum ponit medium inter plus, & minus; ergo juſtitia diverſo modo eſt mediocritas, ac aliæ virtutes. Probatur ultima conſequentia: aliæ enim virtutes ſunt quædam mediocritates, quia ſunt mediæ inter duo vitia, quorum alterum peccat per exceſſum, alterum per defectum: juſtitia è converſo non eſt media inter duo vitia, quorum alterum peccet per exceſſum, alterum per defectum, ſed opponitur ſoli iniuſtitiæ, quæ peccat, dando uni plus, alteri minus, neutri æquale.

3 Ex his poſſunt inferri deſcriptiones juſtitiæ, & iniuſtitiæ. Iuſtitia, in quantum comprehendit etiam diſtributivam, eſt *habitus, ſecundum quem juſtus dicitur aptus ad agendum ſecundum electionem, quod juſtum eſt, & ad diſtribuendum ſibi ad alterum, & alteri ad alterum, non ita, ut rei expetibilis plus ſibi ſit, minus autem alteri, damnoſæ è contra, ſed æquale ſecundum proportionem: ſimiliter autem & alteri erga alterum.* Iniuſtitia è converſo eſt *habitus, ſecundum quem iniuſtus inclinatur ad* agen-

agendum secundum electionem, quod iniustum est, & ad distribuendum sibi ad alterum, vel alteri ad alterum inæqualiter, & non juxta proportionem, ita ut rei expetibilis plus sibi sit, minus verò alteri, damnosæ autem è converso: similiter autem, & alteri erga alterum.

14 Ex his patet iniustitiam esse utramque extremitatem, hoc est excessum simul, & defectum, in quantum ponit simul plus, & minus; sibi enim sumit plus ex bonis, minus ex malis, alteri dat minus ex bonis, plus ex malis; in distributionibus verò non servat proportionem, sed alteri dat plus, alteri minus, prout contigerit, & prout se occasio obtulerit. Sicut iniustitia est utraque extremitas, sic in actione iniusta datur utraque extremitas. *Iniustè enim agere* est *sumere plus*; *iniustè pati* est *accipere minus*. Concludit Aristoteles satis actum esse de justitia, & iniustitia, ac de justo, & iniusto.

De justo simpliciter, hoc est civili, ac de justo secundum quid, hoc est herili, paterno, & œconomico. Cap. VI.

1 *QVoniam vero fieri potest, ut quis licet iniuste agat, non tamen sit iniustus, qualianam iniuste facta quispiam committens in unaquaque iniustitia iniustus continuo esse dicendus est? furne, an adulter, an latro? an ita quidem nihil intererit? nam concumbere cum muliere quis posset non ignarus qua cum rem habeat, non tamen ex electionis principio, sed ex affectu id faceret: qui sane iniuste quidem agit, non tamen est iniustus, sicut neque fur, licet furatus sit, neque adulter, licet adulterium commiserit. Simili modo etiam de aliis. Quo modo sane retaliatio ad jus sese habeat dictum jam superius est.*

1 POstquam Aristoteles explicavit, quid sit justum, & iniustum, & quid sit justitia, & iniustitia, examinat quid requiratur ad hoc, ut quis sit simpliciter justus, vel iniustus: Posset aliquis putare, quod ut quis sit simpliciter justus, vel iniustus, sufficit, ut faciat aliquid simpliciter justum, vel iniustum. Sed adhuc superest duplex difficultas. Prima est, quia remanet obscurum, quid sit justum, & iniustum simpliciter, quid justum, vel iniustum secundum quid. Secunda est, quia non videtur verum, quod ad hoc, ut quis sit simpliciter iniustus, sufficiat, ut faciat actionem simpliciter iniustam, sed videtur posse contingere, ut quis faciat actionem simpliciter iniustam, & tamen non sit simpliciter iniustus. Explicatur, Potest contingere, ut quis furetur, adulteretur &c. sed non ex plena deliberatione, neque omnino sponte, sed ex impetu passionis. Quis verò dicat hunc esse simpliciter adulterum, aut furem, & non differre ab eo, qui furatur ex plena deliberatione, & omnino sponte? Tertio posset etiam quæri, an & quomodo ad corrigendam actionem iniustam requiratur talio, hoc est ut quis patiatur quæ fecit. Sed quia de hoc satis disputatum est cap. 5. art. 1. nihil hic est addendum, sed solum solvendæ sunt primæ duæ difficultates. Vt has difficultates Aristoteles solvat, primo hoc capite docet, ac probat solum justum politicum, seu civile esse simpliciter justum: secundo docet justum herile, paternum, & coniugale, sive œconomicum, non esse justum simpliciter, sed solum secundum quid: tertio capite sequenti distinguit justum civile, quod est simpliciter justum in suas species.

2 *Non est autem ignorandum id, quod nunc quærimus, & simpliciter jus, & civile jus esse. Hoc autem est, quod communionem vitæ affert, ut liberius hominibus, & æqualibus necessaria sufficiant, atque id vel proportione, vel numero.* * 3 *Quare quibus hoc non adest, inter eos neque jus civile esse existimandum est, sed jus quoddam, & per similitudinem.*

4 *Est enim jus inter illos, quibus etiam lex est: lex autem inter eos est, in quibus est iniustitia. Iudicium enim juris, & iniuriæ dijudicatio est. In quibus vero est iniustitia, in ijs quoque iniuste facere est: non in omnibus tamen, in quibus est iniuste face-*

facere, est etiam iniustitia. Hoc autem est, cum quis plus ex simpliciter bonis, minus ex simpliciter malis sibi attribuit.

5 Propterea non sinimus dominari hominem, sed rationem, eo quod sibi ipsi id facit, & tyrannus evadit. Est autem, qui dominatur, juris ipsius custos: at si juris, æqui etiam. Quoniam vero esse ipsi nihil amplius videtur, siquidem est justus: non enim amplius ex simpliciter bono sibi attribuit, nisi id ipsi proportione conveniat: idcirco alteri laborat. Atque ideo justitiam alienum esse bonum inquiunt, quemadmodum etiam prius dictum est. Merces igitur quædam danda est: ea autem est honor, & donum. Quibus vero hæc satis non sunt, ii tyranni efficiuntur.

2 Quoad primum: justum simpliciter est justum politicum, seu civile. Iustum politicum, seu civile est, *quod intercedit inter homines coniunctos in societate instituta propter sufficientiam perfectam, qui homines sint liberi, & æquales, æqualitate vel proportionali, seu geometrica, vel arithmetica*. Per primas particulas descriptionis explicatur, in qua societate detur justum politicum, seu civile.

3 Pro intelligentia advertendum est ex primo politicorum cap. 1. & 2. duas esse præcipuas societates, & utramque fundari in indigentia. Prima societas est familiaris. Quia enim homo, cum sit mortalis, non potest conservari in specie sine generatione, & educatione filiorum, non potest autem generare, & educare filios, nisi vir conveniat cum muliere, ideo prima, & naturalis societas est societas familiaris inter virum, uxorem, filios, & servos, quibus etiam homines plerumque indigent. Secunda societas est civilis. Quia enim una familia non est perfecte sufficiens ad bene vivendum, cum in ea non dentur omnes artes &c, ideo multæ familiæ debent convenire in unam civitatem, quæ *est societas perfecta, habens perfectam sufficientiam ad vivendum, & bene vivendum*. Iustum igitur politicum, seu civile est, non quod intercedit inter homines viventes in una familia, sed quod intercedit inter homines viventes in civitate, seu societate civili, & hoc explicant primæ particulæ definitionis. Per posteriores particulas definitionis explicatur inter quos homines detur justum civile. Datur nimirum inter homines liberos, & æquales. Explicatur. Iustum politicum constitutum est primo, & principaliter inter illos, qui coaluerunt in societatem civilem propter sufficientiam perfectam; sed qui primo coaluerunt in societatem civilem fuerunt homines liberi, hoc est sui juris, Patres nimirum familias cum familiis sibi subjectis; ergo justum civile primo datur inter homines liberos, & sui juris; qui ita constituerunt societatem, ut essent æquales, vel arithmeticè, ita ut haberetur sola ratio libertatis, vel geometricè, ita ut haberetur ratio etiam dignitatis, & eorum, quæ in commune contulerunt. Iustum igitur simpliciter non datur inter eos, qui non sunt liberi, & æquales, sed inter inæquales datur justum quoddam secundum quid, & similitudinarium, ut magis explicabitur num. 6.

4 Quod verò justum civile detur inter liberos, & æquales, probatur, quia justum civile datur inter eos, pro quibus ex communi consensu posita est lex constitutiva societatis; sed lex constitutiva societatis posita est primo pro liberis, & æqualibus, qui una cum suis familiis in societatem civilem coaluerunt ad hoc, ut inter eos servaretur æqualitas, & vitaretur iniustitia, & ut secundum legem per Iudices judicaretur de justis, & iniustis, ac de iniustitiis, quæ consistunt in hoc, ut quis sumat sibi plus de bonis, minus de malis; ergo justum civile primo datur inter liberos, & æquales, qui sunt sui juris: pro servis vero, & filiis familias non primo constituta est lex, neque judicia, quia ipsi regebantur à dominis, vel à parentibus, quibus erant subjecti.

5 Ex eo, quod lex societatis civilis statuta sit ad hoc, ut servetur æqualitas, infert Aristoteles, quod in societate civili

bene

bene constituta non est permittendum, ut dominetur homo secundum propriam voluntatem, sed curandum, ut dominetur lex. Ratio est, quia si homo, qui constituitur Princeps, possit dominari secundum propriam voluntatem, referet gubernationem ad bonum proprium, & sic fiet tyrannus, ac sumet plus ex bonis. Princeps autem debet esse custos justi; ergo & æqui; ergo non debet sibi plus sumere, sed solum quod est æquum, & est secundum proportionem; si verò sumat sibi plus ex bonis, & minus ex malis, quam ipsi conveniat secundum proportionem, eo ipso non erit justus, sed iniustus. Princeps igitur, ut sit justus, debet laborare pro bono alieno, hoc est pro bono communitatis, ideoque dictum est suprà, quod justitia est alienum bonum. Quia verò Princeps laborat pro communitate, debetur illi aliqua merces: hæc autem est honor, & gloria apud subditos. Si autem Princeps non sit contentus hac mercede, sed sibi sumat plus ex bonis communibus, quam illi conveniat secundum proportionem geometricam, eo ipso est iniustus, & evadit tyrannus.

6 At vero Herile jus, ac paternum idem cum his minime est, sed simile. Nullius enim erga sua simpliciter iniustitia est: possessio autem, & liberi quoad tantuli fuerint, & non separati, quasi quædam uniuscujusque sunt, At sese lædere eligit nemo: unde nullius erga se iniustitia est.

7 Igitur neque civile jus, neque iniuria erit, quippe quæ & lege existant, & inter eos, in quibus esse lex potest: hi autem erant illi, quibus & dominandi, & obtemperandi æqualitas inest. Idcirco magis erga uxorem, quam liberos, & possessiones jus est. Id enim est jus familiare, quod tamen à civili etiam ipsum diversum esse constat.

6 Quoad secundum: justum herile, quod nimirum intercedit inter Dominum, & servum, & justum paternum, quod intercedit inter Patrem, & filium, non est justum simpliciter, sed solum secundum quid. Ratio est, quia justum simpliciter est solum inter eos, inter quos potest dari niustitia simpliciter; sed non potest quis esse iniustus in se ipsum, & in res suas; servus autem est aliquid domini, cum sit possessio domini; filius, dum est parvus, & non est emancipatus, est veluti pars patris; ergo &c.

7 Addit Aristoteles, quod etiamsi justum paternum, & herile essent simpliciter justum, adhuc non essent justum civile. Ratio est, quia justum civile intercedit inter eos, qui cum essent æquales, ac sui juris, ita ut nemo esset subiectus alteri, cojerunt in societatem per legem communi consensu sancitam; sed pater non coivit in societatem cum filio per legem, neque dominus cum servo; ergo &c. Magis accedit ad justum civile illud, quod intercedit inter uxorem, & virum, quod est justum œconomicum pendens à quadam lege ex mutuo consensu uxoris, ac viri. Sed adhuc hoc justum œconomicum non est idem, ac justum civile, sicut domus est societas specie diversa à civitate, ut magis explicabitur libro primo Politicorum c. 1.

De divisione justi politici in naturale, ac legitimum, seu positivum. Caput VII.

*1 Civile autem jus aliud naturale est, aliud legitimum. Naturale, quod ubicunque eandem vim habet, & non quia vel ita videtur, vel minime. * 2 Legitimum, quod à principio utrum hoc, an illo modo fiat, nihil refert, ubi vero fuerit institutum, refert, Vt mina captivos redimi, ut capram sacrificare, non duas oves: ea item, quæ de singulis sanciunt, ut Brasidæ sacrificare, nec non ea, quæ sunt decretalia.*

Dictum est solum justum politicum esse simpliciter justum: jam explicandæ sunt species justi politici. Vt tales species Aristoteles explicet, primo dividit jus, seu justum in naturale, & legitimum, seu positivum: secundo probat non omne justum esse tale ex lege humana, sed aliquid esse tale ex ipsa natura: tertio explicat discrimen inter justum, & ju-

ste

ſtè factum, & inter iniuſtum, & iniuſtè factum.

1 Quoad primum: juſtum, ſeu jus ſimpliciter dictum dividitur in naturale, & legitimum, ſeu poſitivum. Ius naturale eſt, *quod quia pendet ex ipſa natura, non autem ex decreto, vel opinione hominum, ubique gentium habet eamdem vim obligandi, ideoque eſt ubique ſervandum*. Ex. gr. eſt jus naturale, ut neminem lædamus, ut depoſitum reddamus &c. Quod enim hæc ſint facienda, pendet ex ipſa natura, non autem ex decreto, vel opinione hominum, ideoque ubique gentium tenentur homines non ſe invicem lædere, depoſitum reddere &c.

2 Iuſtum legitimum, ſeu jus poſitivum è converſo eſt, *quod quia non pendet ex ipſa natura, ſed ex decreto, & opinione hominum, non ubique habet eamdem vim, neque eſt ubique ſervandum, imo tale eſt, ut antequam quidquam ſanciatur, nihil referat, an operemur ſic, vel ſic, poſtquam verò fuerit ſancitum, refert*. Tria exempla juris poſitivi affert Ariſtoteles. Primum eſt: apud Lacedæmonios lata fuit lex, ut captivi redimerentur una mina, ſeu libra argenti, hoc eſt centum denariis. Poſita hac lege, tenebantur Lacedæmones redimere captivos una mina: at hæc obligatio non fundabatur in ipſa natura, ſed in decreto Lacedæmoniorum, ideoque apud alias gentes non dabatur talis obligatio, imo ipſi Lacedæmonii, antequam ſanciretur ea lex, poterant redimere captivos pluris, aut minoris; at poſita ea lege, non licebat redimere, niſi una libra argenti. Secundum exemplum eſt Thebæorum in Ægypto, qui ſtatuerunt, ut Diis ſacrificaretur una capra, non autem duæ oves. Tertium exemplum eſt Amphibolitarum, qui ſtatuerunt divinos honores Braſidæ Imperatori Lacedæmonio, qui bello Peloponeſiaco fortiſſimè pugnans occubuerat. Sunt autem univerſim de jure poſitivo quæcunque publicis decretis ſtatuuntur.

Debet autem adverti, quod jus naturale latius ſumitur ab Ariſtotele, quam à Iuriſtis. Explicatur. Duo ſunt genera actionum ab homine faciendarum. In primo genere ſunt actiones faciendæ ab homine, in quantum animal eſt, quæ proinde ex inſtinctu naturæ fiunt etiam ab aliis animalibus. Tales ſunt coniunctio maris cum fæmina, educatio liberorum &c. Videmus enim, quod etiam animalia bruta ex inſtinctu naturæ coniunguntur ad generandos filios, filios generatos educant &c. In ſecundo genere ſunt actiones faciendæ ab homine, in quantum rationalis eſt, quæ proinde non fiunt à brutis, ſed faciendæ cenſentur ab omnibus gentibus. Hujuſmodi ſunt, quod pacta ſerventur, quod legati etiam hoſtium, ſint tuti &c. Iuriſtæ igitur jus naturale vocant ſolum illud jus, quod reſpicit actiones faciendas ab omnibus animalibus, ideoque dicunt jus naturale eſſe, quod natura docuit omnia animalia; jus verò reſpiciens actiones proprias ſoli naturæ rationali, vocant jus gentium, ideoque dicunt non eſſe de jure naturæ, ſed ſolum de jure gentium, ut legati ſint tuti, pacta ſerventur &c. Ariſtoteles è converſo nomine juris naturalis comprehendit jus reſpiciens actiones, non ſolum communes homini cum aliis animalibus, ſed etiam proprias hominis. Ius igitur naturale, prout ſumitur ab Ariſtotele, poteſt ſubdividi in jus gentium, & jus naturale, prout ſumitur à Iuriſtis.

3 *Sed nonnullis omnia eſſe huiuſmodi videntur, quia quod eſt natura, immobile eſt, & ubique eàdem vim habet, quemadmodum ignis, qui & hic, & apud Perſas urit: jura vero moveri vident.*

4 *At hoc non ita eſt, ſed quodam modo. Quanquam apud Deos fortaſſe nullo modo eſt, apud nos autem eſt quoddam etiam naturale, quod mobile ſit, licet non omne: ſed eſt tamen aliud natura, aliud non natura.*

5 *Quidnam autem ſit, quod natura eſt, ex iis, quæ poſſunt aliter ſeſe habere, & quid non natura, ſed lege, & inſtitutione, ſiquidem utraque mobilia ſimili modo ſunt, perſpicuum eſt.*

*est. * 6 Et in aliis quoque eadem determinatio accommodabitur. Natura enim dextra manus potior est, licet fieri possit, ut omnes ambidextri sint. Iura vero ex institutione & utilitate similia mensuris sunt. Non enim ubique sunt æquales vinariæ, & frumentariæ mensuræ, sed majores sunt, ubi emunt, ubi vendunt minores. Simili modo non naturalia, sed humana jura, non eadem ubique sunt. Nam neque Respublica apud omnes est eadem, sed una tantum ubique ea est secundum naturam, quæ optima est.*

3 Quoad secundum: aliqui putant non dari jus naturale, sed omne jus esse positivum, hoc est inductum ab hominibus. Fundamentum est, quia quæ sunt à natura, non possunt dimoveri à suo modo operandi, adeoque semper, & ubique habent eamdem vim: ex. gr. quia ignis à natura habet, ut comburat, semper, & ubique habet eamdem vim combustivam, & sicut comburit hic, sic comburit apud Persas, & ubique gentium; sed jura non semper, & ubique habent eamdem vim: ex. gr. licet sit jus, ut depositum reddatur, tamen in aliquo casu non debet reddi, puta si quis deposuerit gladium, eumque repetat ad occidendum seipsum, vel alium innocentem, non debet reddi; ergo &c.

4 Adhuc tamen dicendum, quod datur jus naturale. Licet enim apud Deos, hoc est in corporibus cœlestibus, causæ naturales non possint unquam dimoveri, ne per accidens quidem, à suo modo operandi, eo pacto, quo sol non potest dimoveri à suo motu, adhuc apud nos, & in inferioribus causæ naturales possunt per accidens, & propter impedimentum, & in paucioribus impediri à suo modo operandi, eo pacto, quo licet homo naturaliter generet hominem, potest per accidens generare monstrum; ergo licet aliqua jura possint per accidens impediri, ne hic, & nunc obligent, adhuc sunt naturalia: ex. gr. licet possit quis per accidens non teneri ad reddendum depositum, adhuc datur jus naturale ad hoc, ut depositum reddatur; ergo dantur aliqua jura naturalia, aliqua positiva, & instituta ab hominibus.

5 Verum ex his oritur alia difficultas: Si enim non solum jura positiva, sed etiam quædam jura naturalia sunt mutabilia, quodnam ex mutabilibus dicendum est esse jus naturale, & quod dicendum est jus positivum, & inductum ex lege, atque institutione humana?

6 Dicendum, quod sicut determinamus, quænam sint naturaliter talia in aliis generibus, sic possumus determinare, quæ sint naturaliter talia in genere justi. In aliis generibus ea dicimus esse naturaliter talia, quæ plerumque apud omnes gentes sic se habent, licet aliquando, sed raro, & per accidens aliter se habeant: ex. gr. dicimus manum dexteram esse naturaliter aptiorem ad motum, quia ut plurimum, & apud omnes gentes ita contingit, licet accidat aliquos esse ambidextros, vel melius movere sinistram, quam dextram. Sic naturaliter justa sunt, quæ ut plurimum, & apud omnes gentes debent fieri, licet aliquando oppositum contingat: ex. gr. naturaliter justum est depositum reddere, quia ut plurimum, & apud omnes gentes depositum debet reddi, licet aliquando per accidens reddi non debeat. E converso mensuras rerum, puta frumenti, vini &c. dicimus non esse naturales, sed institutas ab hominibus, quia variæ sunt apud diversas gentes, & mutantur, prout expedit. In locis enim, ubi frumentum, vinum, & alia hujusmodi, quia abundant, venduntur alio asportanda, solent esse majores mensuræ: in locis, ubi quia hæc deficiunt, emuntur, solent esse minores mensuræ. Proportionaliter jura, quæ apud diversas gentes sunt diversa, & mutantur, prout expedit, censenda sunt positiva, non naturalia, cum similia sint mensuris. Quia verò non ubique sunt eadem jura positiva, ideo neque eadē ubique est politia, sive regiminis civilis ratio, licet unica solū sit optima politia, & optima ratio regiminis civilis.

7 Vnum-

7 Vnumquodque autem jus, & legitimum, ut universalia sese habent ad particularia. Nam quæ aguntur, multa sunt, illorum autem unumquodque est unum: universale enim est. Iniustè autem factum, & iniuria, justificatio item, & jus inter se differunt. Iniuria enim cum natura sit, vel constitutione, cum fit, iniuste factum evadit, prius vero, quam facta fuerit, iniuria tantummodo est. Nam ubi est facta, iniuste factum dicitur. Simili modo etiam justificatio. Sed id tamen, quod commune est, potius juste factum, justificatio vero iniustè facti correctio vocatur. Horum autem sigillatim qualesnam, & quot species sint, ac circa quæ versentur, postea considerandum est.

7 Quoad tertium: docet Aristoteles, quod omnes actiones singulares justæ, vel iniustæ reduci possunt ad aliquam rationem universalem justi, & iniusti. Ex. gr. redditio depositi est actio justa, retentio depositi est actio iniusta. Hæ actiones reducuntur ad justum, & iniustum universale, per quod justum est depositum reddere, iniustum retinere, sub quo justo, & iniusto universali continentur plures actiones singulares justæ, vel iniustæ. Differunt ergo justum, & justè factum, iniustum, & iniustè factum, Iustum enim est, quod tale est natura, vel lege, antequam fiat: justè factum est, quod tale est, dum fit, & postquam est factum. Ex. gr. justum est depositum reddere, quia omnes censent justum esse depositum reddere, antequam depositum reddatur: at redditio actualis depositi est ipsum justè factum participans speciem illius justi universalis. Similiter iniustum est depositum retinere, quia antequam depositum retineatur, omnes censent iniustam esse retentionem depositi: at actualis retentio depositi est iniustè factum, sive actio iniusta. Porro justum *ut sic* non tam dicitur justè factum, quam justè facti ratio. Iustè factum dicitur etiam emendatio iniusti: ex. gr. emendatio, per quam ex auctoritate Iudicis corrigitur aliqua iniustitia per debitam compensationem, dicitur justè factum. Concludit Aristoteles, quod inferius est determinandum, quæ, & qualia sint justa secundum unumquodque justum, hoc est tam secundum naturale, quam secundum positivum.

Ostenditur, quod ad hoc, ut quis sit simpliciter justus, vel iniustus in agendo, debet facere justa, & iniusta voluntariè, & ex electione, ac ex perfecta deliberatione. Cap. VIII.

1 CVm jura verò, & iniuriæ sint ea, quæ diximus, & iniuste agit, & juste quispiam, cum sponte agit.

2 Nam cum invitus facit, neque iniuste, neque juste agere censendus est, nisi ex accidenti. Accidit enim, ut ea, quæ agunt, vel justa sint, vel iniusta. At juste, vel iniuste factum spontaneo, & invito definitur. Cum enim spontaneum fuerit, vituperatur, tuncque etiam est iniuste factum. Quare fit, ut iniustum quidem esse quippiam possit, quod tamen nondum iniuste factum sit, nisi id etiam affuerit, ut sponte factum sit.

3 Appello autem spontaneum, quemadmodum etiam prius dictum est, illud, quod in sua quisque potestate situm cognoscens, neque ignorans agit, aut quem, aut quo, aut cujus, id est aut quem verberet, aut quare, aut cujus causa, & unumquodque illorum, non per accidens, neque per vim: ut si quis apprehensa manu ipsius alium verberet, non sponte autem ipse id faciat: non est enim in ipso. Fieri etiam potest, ut qui verberatur, sit pater, ipse autem hominem eum quidem esse, aut ex præsentibus aliquem sciat, patrem tamen esse ignoret. Simili modo quoque de illis, quorum causa quippiam fit, definiendum est, iisque, quæ ad actionem totam spectant. Quod autem ignoratur, aut non ignoratur, non est tamen in ipso, vel per vim fit, invitum est. Multa enim ex iis, quæ sunt natura, scientes etiam agimus, & patimur, quorum nihil neque spontaneum est, neque invitum, ut senescere, vel mori.

4 Sed id, quod per accidens fit tam in justis, quam in iniustis simili modo contingit. Nam sicut si quis invitus, & timore inductus reddiderit depositum, is neque justa agere, neque juste facere dicendus est, nisi per accidens, sic pari modo qui coactus, & invitus non reddiderit, per accidens iniuria afficere, & iniusta agere est dicendus.

PRoposuerat Aristoteles cap. 6. quæstionem, in qua quærebatur, quid requiratur ad hoc, ut quis simpliciter sit justus, vel

vel iniustus in operando: & quia duo videntur ad hoc requiri, primo ut faciat aliquid simpliciter justum, vel iniustum, secundo ut faciat certo quodam modo, ideo postquam cap.6. & 7. explicavit justum simpliciter, & justum *secundum quid*, hoc cap.8. quæstionem resolvit, explicando quomodo debeat quis justum, vel iniustum facere, ut sit justus, vel iniustus in agendo.

1 Docet ergo duas conditiones requiri ad hoc, ut qui facit justa, vel iniusta, sit simpliciter justus, vel iniustus in agendo. Prima conditio est, ut faciat justum, vel iniustum sponte, seu voluntariè: secunda ut faciat ex plena deliberatione.

2 Explicatur prima conditio. Si enim quis faciat aliquid justum, sed non faciat voluntariè, ex. gr. si depositum reddat, at non reddat voluntariè, sed invitè, is non est justus in agendo, nisi per accidens. Facit enim actionem, cui accidit esse justam, sed quia non intendit facere actionem justam, justè agit solum per accidens, & præter intentionem. Similiter si quis occidat alterum involuntariè, facit actionem iniustam, sed non est iniustus in agendo, nisi per accidens, ex proportionali ratione. Cum autem quis voluntariè facit justum, vel iniustum, est simpliciter justus, vel iniustus in agendo.

3 Quid verò requiratur ad hoc, ut quis agat voluntariè, explicatum est suprà lib. 3. cap.1. Dictum est enim, quod tum agimus voluntariè, cum facimus id, quod est in nostra potestate, non ignorantes, sed præcognoscentes circunstantias actionis, hoc est *circa quid, quo, & gratia cujus &c.* Ex. gr. ille voluntariè percutit Patrem, qui ita percutit, ut habeat in potestate percutere, vel non percutere, & cognoscit per se, ac non solum per accidens, quod percutit Patrem tali instrumento, & quod percussio tendit ad finem vulnerandi &c. Si verò quis faciat actionem ignorans, vel non sponte, sed vi, is non operatur voluntariè. Ex gr. si quis per vim moveat manum meam ad percutiendum alterum, ego non voluntarie percutio, cum non sit in mea potestate non percutere: si verò quis sponte percutiat hominem, cognoscens illum esse hominem, sed non cognoscens esse Patrem, non voluntariè percutit Patrem: similiter si percutit ferro, putans lignum, non voluntariè percutit ferro: si percutiat ad leviter pungendum, & vulneret, non voluntariè vulnerat. Vniversim igitur involuntariè fit, quod vel fit ex ignorantia, vel fit vi. Ideo multa naturalia facimus, ac patimur scienter, neque voluntariè, neque involuntariè, quia non sunt in nostra potestate. Ex. gr. scienter senescimus, & morimur, & tamen quia tales actiones, & passiones non sunt in nostra potestate, possunt nobis nec esse voluntariæ, nec involuntariæ, sed merè naturales.

4 Addit Aristoteles, quod sicut possumus justè agere per accidens, sic possumus iniustè agere per accidens. Sicut enim qui depositum reddit, non sponte, sed vi, & ex metu, non agit justè, nisi per accidens, sic qui coactè, & involuntariè depositum retinet, non agit iniustè, nisi per accidens. Proportionalis enim est ratio utriusque.

5 Ex spontaneis autem alia cum electione agimus, alia sine electione. Cum electione ea agimus, quæ præconsultavimus: sine electione, quæ nulla præconsultatione adhibita facimus.

6 Verum, cum tres sint læsiones, quæ in societatibus eveniunt, quæ cum ignoratione fiunt, sunt peccata, cum neque quem, neque quod, neque quo, neque cujus causa existimaverat quispiam, ea egerit: vel enim non esse percussurum, vel non hoc, vel non hunc, vel non hujus causa putavit, sed accidit id, cujus causa minime putarat: verbi gratia, non ut vulneraret, sed ut stimularet, aut non quem, aut non sicut volebat. Quando igitur præter rationem evenerit læsio, infortunium est: quando vero non præter rationem, sed sine tamen vitio, peccatum. Peccat enim quisque, cum in se principium causæ habuerit: infortunate egit, cum extrinsecus.

At

At cum cognoscens quidem, sed sine tamen præconsultatione agit quispiam, injustè factum est: at sunt, quæ ex ira fiunt, aliisque affectibus, qui necessarii, naturalesque hominibus accidunt. Qui in his enim lædunt, & peccant, injuste quidem agunt, suntque hæc injuste facta, nondum tamen injusti ob hæc, neque pravi ipsi homines habentur, quippe cum læsio ipsa ex pravitate minime evenerit. * 8 *Nam cum ex electione læserit quispiam, tunc demum injustus, ac pravus est.*

6 Explicatur jam secunda conditio, quod nimirum ad hoc, ut quis sit simpliciter justus, vel injustus, debet agere justa, vel injusta ex plena deliberatione. Dupliciter enim possumus aliquid facere voluntariè, seu spontaneè. Primò ex electione, hoc est præcedente perfecta deliberatione: secundò non ex electione, hoc est non præcedente perfecta deliberatione. Si agamus justa, & injusta ex electione, & ex plena deliberatione, sumus simpliciter justi, vel injusti in agendo: si agamus non ex plena deliberatione, non sumus simpliciter justi, neque injusti.

6 Tripliciter igitur possumus in contractibus, & commutationibus alterum lædere. Primò ex ignorantia, adeoque non voluntariè: ex gr. possumus aliquem percutere ignorantes, quod percutimus; ut cum quis jacit lapidem, putans neminem transire, & percutit transeuntem: vel ignorantes, quod percutimus hunc; ut cum quis jacit lapidem ad percutiendum hominem, quem nescit esse suum patrem, & percutit suum patrem: vel ignorantes, quod percutimus hoc instrumento; ut cum quis putat se percutere baculo, & percutit ferro: vel ignorantes, quod percussio tendit ad hunc finem; ut cum quis percutit leviter ex animo pungendi, & graviter vulnerat. Cum quis lædit alterum involuntariè, & extra omnem rationem, non est peccatum, sed merum infortunium: at cum lædit alterum involuntariè, sed non extra rationem, puta cum vult lædere leviter, & lædit graviter, tunc non solum est infortunium, sed peccatum. Ratio est, quia cum lædit extra omnem rationem, tunc causa lædendi non est ratio hominis, sed merum infortunium: at cum lædit non extra rationem, tunc causa lædendi aliquo modo est ratio existens in ipso homine.

7 Secundò possumus alterum lædere voluntariè, & scienter, sed non ex plena deliberatione: & tunc facimus quidem alteri injuriam, sed non ex malitia, sed potius ex infirmitate. Ex.gr. cum quis alterum lædit ex ira, vel ex altera passione naturali, non autem ex deliberatione, peccat quidem, & facit injuriam, sed non ex malitia, sed ex passione, vel infirmitate, adeoque adhuc non est simpliciter injustus, quia non operatur ex malitia injustitiæ.

8 Tertiò demum possumus alterum lædere ex electione, præmissa plena deliberatione, volentes illi damnum inferre? & tunc peccamus ex malitia, & sumus simpliciter injusti.

9 *Quocirca rectè ea, quæ ex ira fiunt, non esse ex providentia judicantur. Non enim principium affert, qui iratus facit, sed qui ad iram provocavit.*

10 *Præterea neque hic factum sit, necne, sed jurene, an injuria factum sit, controversia est. Ira siquidem apparens injustitia est. Non enim sicut in commerciis, factum ne sit, contendunt, ubi necesse est alterum pravum omnino esse, nisi ex oblivione id faciant, sed de facto consentientes, jure ne, an injuria id factum sit, altercantur, quod qui insidiosè fecit, minime ignorat. Quare alter injuria se esse affectum putat, alter minimè.*

11 *Si autem ex electione læserit, iniuste agit, & ex his jam iniustè factis iniustus est, qui iniuriam facit, cum vel præter proportionem fuerint, aut æquum. Simili modo etiam justus est unusquisque, cum ex electione iustè egerit. Iustè agit autem, si tantummodo sponte agat. At ex iis, quæ inviti agimus: alia ignoscenda sunt, alia minimè. Nam quæ non modo ignorantes, sed ex ignoratione committimus, sunt ignoscenda: quæ vero non ex ignoratione, sed ignorantes facimus, ex affectu tamen, neque naturali, neque humano, venia digna minimè sunt.*

9 Hinc primò infertur, quod meritò quæ fiunt ex ira censentur non fieri ex providentia, & electione. Ratio est, quia principium faciendi ea, quæ fiunt ex providentia, & electione est in ipso faciente; sed principium faciendi ea, quæ fiunt ex ira, non tam est in eo, qui irascitur, quàm in eo, qui movet ad iram; ergo &c.

10 Secundò infertur, quod meritò cum quis lædit alterum ex ira, non controvertitur, utrum læserit, sed utrum jure, vel iniuriâ. Ratio est, quia qui irascitur, irascitur ex apparente injuria sibi illata, & ita lædit, ut velit læsionem esse manifestam; ergo cum læsio soleat esse manifesta, non tam quæritur, utrum læserit, vel non læserit, quàm utrum jure, vel injuria. E converso cum homines se lædunt in commerciis, solent se invicem lædere clam, & ex insidiis; ergo tunc solet esse controversia, an læserint, vel non læserint.

11 Concludit Aristoteles respondendo ad principalem quæstionem, in qua quæritur, quando homines sint justi, vel iniusti. Dicendum enim, quod cum nocent alteri ex electione, & ex perfecta deliberatione, ita ut vel non servent æqualitatem arithmeticam, vel non servent geometricam, tunc sunt simpliciter injusti: cum verò justa faciunt sponte, ac ex electione, & ex plena deliberatione, tunc sunt simpliciter justi, quia faciunt justa ex plena bonitate justitiæ. Addit, quod licet qui faciunt injusta ignoranter, non sint simpliciter injusti, adhuc non semper digni sunt venia. Si enim non solum faciant, quæ ignorant, sed faciant ex ignorantia, non facturi, si scirent, digni sunt venia, & excusantur à culpa: si verò faciant quidem ignoranter, sed non ex ignorantia, sed ex passione, non humana, neque naturali, sed vitiosa, quæ passio causat ignorantiam, non sunt digni venia, neque omnino excusantur à culpa, licet minus peccent, quàm si facerent scienter.

Vtrum possit fieri injuria volenti. Cap. IX. Art. I.

1 *Dubitare autem quispiam posset, an satis de facienda, patiendaque iniuria definitum sit. Ac primum an sit id quod Euripides dixit, absurdè inquiens.*

Quomodo parentem occiderim exponam brevi:
Volens volentem, vel volentem non volens.

2 *Vtrum re vera fieri possit, ut sponte quispiam injuria afficiatur, necne, an omne id invitum sit; quemadmodum injuria afficere quoque spontaneum totum est, an spontaneum aliud, aliud sit invitum.*

3 *Et simili modo de iustificando. Iustè agere enim spontaneum totum est, ut meritò utroque modo opponi debeat, & injuria affici, & justificari, ut vel spontaneum, vel invitum utrunque esse affirmemus.*

4 *Absurdum autem videretur, si justificari spontaneum esse totum diceremus, quippe cum nonnulli sint, qui non sponte justificentur.*

1 Dictum est, quod ad hoc, ut quis sit injustus, & per se faciat injuriam alteri, debet alterum lædere sponte, & volens. Hinc oritur quæstio, an etiam è converso qui patitur injuriam, patiatur illam sponte, & volens, juxta illa absurda carmina Euripidis, apud quem quidam interrogatus de injuria matri illata per parricidium, quo matrem occiderat, respondet:

Matrem ut meam necaverim paucis loquar:
Volens volentem, vel volentem non volens.

2 Est igitur examinandum, an sicut omnes, qui faciunt injuriam, sponte illam faciunt, sic omnes, qui patiuntur injuriam, sponte patiantur; an è contrario omnes patiantur inviti; an potius quidam patiantur injuriam sponte, & volentes, quidam inviti. Hanc igitur quæstionem Aristoteles examinans, disputat ad omnes ejus partes,

3 Ex una parte videtur, quod omnes, qui patiuntur injuriam, vel patiantur spon-

ſponte, vel patiantur inviti. Omnes enim, qui faciunt injuriam, faciunt ſponte, & volentes, non autem aliqui faciunt ſponte, aliqui inviti; ergo proportionaliter qui patiuntur injuriam, omnes patiuntur injuriam ſponte, vel omnes inviti, non autem aliqui ſponte, aliqui inviti.

4 Ex alia parte manifeſtè eſt abſurdum, quod omnes patiantur injuriam ſponte, ſiquidem multi non ſponte, ſed violenter, & per vim verberantur, mutilantur, ſpoliantur bonis &c; ergo &c.

5 Nam etiam de eo dubitaret quiſpiam, utrum unuſquiſque, qui injuſtum aliquid paſſus eſt, injuria quoque afficiatur, anſicut in agendo, ita in patiendo quoque res ſeſe habeat. Fieri enim poteſt, ut in utriſque ex accidenti juſta conſequamur. Idem autem in injuſtis quoque evenire manifeſtum eſt: quippe cum non idem ſit injuſta agere, & injuſtè agere, id eſt injuria afficere, neque injuſta pati, & injuria affici. Similiter quoque juſtè agere quempiam, & juſtificari dicendum eſt. Non enim poteſt quiſquam injuria affici, niſi aliquis ſit, qui injuria afficiat, neque juſtificari, niſi juſtè quiſpiam agat, jureque afficiat.

6 Verùm ſi abſolute injuria afficere eſt ſponte lædere, ſponte autem lædere, eſt ſcientem quem, & quod, & quomodo, intemperans verò ſponte ſeipſum lædit, ſponte is injuria afficeretur, poſſetque fieri, ut ipſe ſeipſum quiſpiam injuria afficeret.

7 At hoc unum ex iis eſt, quæ in dubium veniunt, utrum injuria afficere ſeipſum quiſpiam poſſit. Adde, quod ſponte etiam ob intemperantiam aliquis ab alio volente injuria afficeretur, ut hoc modo quiſpiam ſponte affici injuria queat.

5 Hinc verò oritur alia dubitatio, an omnis, qui patitur injuſta, injuriam patiatur? Reſpondet Ariſtoteles, quod ſicut non idem eſt *facere injuſtum*, & *facere injuriam*; ſi quidem qui facit injuſtum non ex intentione, facit injuſtum per accidens, non autem per ſe; ſic non idem eſt *pati injuſtum*, & *pati injuriam*; ſiquidem qui patitur injuſtum, & damnum præter intentionem facientis, patitur injuſtum ſolum per accidens, adeoque non patitur injuriam. Impoſſibile ſiquidem eſt, ut quis patiatur injuriam, niſi alter injuriam faciat; ergo eo ipſo, quod damnum inferens non facit injuriam, quia non operatur ex intentione, damnum patiens non patitur injuriam ex eadem ratione.

6 Soluta hac dubitatione incidente, regreditur Ariſtoteles ad diſputandam quæſtionem principalem. Videtur enim, quod neque omnes patiantur injuriam inviti. Primò enim *injuriam facere* nihil aliud eſt, quam aliquem lædere voluntariè, ita ut lædens ſciat ſe lædere, quem lędat, quod nocumentum inferat, quomodo lędat &c. ſed incontinens, cum propter incontinentiam facit aliquid ſibi noxium, lędit ſe ipſum volens, & ſciens, adeoque facit iniuriam ſibi ipſi; ergo incontinens patitur iniuriam à ſe ipſo, & ſponte patitur.

7 Secundò, ſi reſpondeatur, quod ad hoc, ut quis faciat iniuriam, debet ſponte inferre damnum alteri, cum nemo poſſit facere iniuriam ſibi ipſi, contrà eſt, quia pręter quam quod hoc ipſum eſt dubium, an poſſit quis facere iniuriam ſibi ipſi, adhuc ſequitur, quod poſſit quis ſponte iniuriam pati ab altero; ergo &c. Probatur antecedens: aliquando incontinens ſponte patitur damnum, ut cum propter vehementiam amoris ſinit ſe ſpoliari à meretrice; ſed tunc meretrix, cum lędat alterum ſponte, & volens, iniuriam infert illi, iuxtà definitionem traditam iniurię; ergo tunc incontinens ſponte patitur iniuriam à meretrice, adeoque poteſt quis ſponte iniuriam pati.

8 An fortaſſe non recta definitio eſt, ſed, cum dicimus lædere eſſe ſcientem, & quem, & quod, & quomodo, addendum eſt, præter illius voluntatem, qui læditur. Læditur igitur ſponte aliquis, atque injuſta patitur: nullus tamen eſt, qui injuria ſponte afficiatur, quippe cum id velit nemo, * *9 ne incontinens quidem, ſed præter voluntatem agat. Nemo enim vult id, quod non eſſe bonum*

existimat. At incontinens, quod non esse agendum putat, id agit,

10 *Qui enim sua ipsius dat, sicut Homerus inquit Glaucum dedisse Diomedi,*

Aurea pro ferreis, ac pro centena novennis,

nulla afficitur iniuria, quippe cum in ipsius potestate sit dare. Iniuria vero affici, minime in ipso est, sed esse aliquem oportet, qui iniuria afficiat. Atque iniuria affici quidem non esse spontaneum manifestum est.

8 Propositis rationibus dubitandi, resolvit Aristoteles questionem, ac docet neminem iniuriam pati sponte. Et quia contra hoc videtur militare allata definitio iniurie, in qua dictum est, quod iniuriam facere, est aliquem ledere voluntariè, & sciendo circunstantias actionis, ideo docet definitionem esse diminutam, atque addendum *præter voluntatem illius*. Cum igitur iniuriam pati sit ledi preter voluntatem, est impossibile, ut quis sponte iniuriam patiatur, cum eo ipso deberet ledi preter voluntatem, adeoque non sponte.

9 Hinc patet responsio ad rationes in contrarium. Ad primum ex eo, quod incontinens ledit seipsum volens, respondetur negando, quod incontinens velit lædere seipsum. Vult enim id, quod apparet sibi bonum propter passionem; ergo non vult inferre sibi malum, adeoque non vult lædere seipsũ; ergo sicut non sponte lædit, sic non sponte læditur à seipso, adeoque etiam ex hoc capite non patitur iniuriam à seipso.

10 Ad secundam rationem ex eo, quod incontinens sinit se lædi, ac spoliari à meretrice, respondet, quod qui sponte dat sua, non patitur injuriam, eo pacto, quo Glaucus apud Homerum, dum sponte dedit Diomedi arma aurea loco armorum æreorum, quod erat, sicut si dedisset centum boves loco unius bovis, non passus est ullam injuriam à Diomede; ergo neque incontinens, dum dat sua bona meretrici, patitur injuriam. Ratio est, quia incontinens ita dat, ut sit in ejus potestate dare, vel non dare; sed iniuria non est in potestate patientis injuriam; ergo incontinens dans sua bona meretrici non patitur injuriam.

Vtrum in distributionibus injustus sit qui inæqualiter distribuit, an qui plus accipit; & an possit quis facere injuriam sibi ipsi.

Cap.IX. Art.II.

11 D*Vo præterea ex iis, quæ proposuimus, supersunt dicenda: utrum is, qui plus præter dignitatem distribuit, iniuriam afferat, an is qui id habet fieri ne item possit, ut se ipsum quispiam injuria afficiat.*

12 *Nam si fieri potest id, quod prius dictum est, & qui distribuit injuria afficit, non qui habet plus; si quis alteri, quàm sibi plus distribuit sponte, & sciens, is se ipse injuria afficit, id quod facere modesti homines consueverunt. Modestus enim ejusmodi est, ut imminui sua non difficulter patiatur.*

13 *At neque hoc simplex est. Ex alio enim bono, si ita incidit, plus usurpavit, ut ex gloria, aut eo, quod absolutè honestum est.*

14 *Sed solvitur etiam ex injuria afficiendi definitione. Nihil enim præter suam patitur voluntatem, ut propterea affici injuria minimè possit, sed lædatur tantum, si modo pati ipsum quippiam dicendum est.*

11 SOluta dubitatione, an possit quis injuriam pati volens, proponit Aristoteles alias duas quæstiones. Prima est, utrum cum quis distribuit bona communia inæqualiter, ita ut uni det plus, quam illi debetur, alteri minus, injustus sit is, qui inæqualiter distribuit, an qui plus accipit. Secunda est, an possit quis sibi ipsi injuriam facere.

Vt has quæstiones Aristoteles solvat, primò proponit rationem dubitandi, ex qua videtur probari, quod si qui distribuit inæqualiter esset injustus, posset idem facere injuriam sibi ipsi, atque allatæ rationi dupliciter satisfacit: secundò docet, ac tribus rationibus probat, injustum esse eum, qui inæqualiter distribuit; eum autem, qui plus accipit, non semper esse iniustum: tertiò reiicit tres errores antiquorum: quartò demum explicat, quorum bonum sit justitia.

12 Quoad

12 Quoad primum: videtur, quod potius ſit injuſtus, qui plus accipit, quam qui inæqualiter diſtribuit. Si enim qui inæqualiter diſtribuit, eo ipſo eſſet iniuſtus, ſequeretur, quod qui diſtribuit bona communia, ac ſumit ſibi minus, quam illi debeatur, idque dat aliis, eſſet injuſtus, adeoque faceret injuriam ſibi ipſi; ſed hoc eſt abſurdum, tum quia univerſim nemo poteſt facere iniuriam ſibi ipſi, tum quia homines moderati ſolent in diſtributionibus minus ſibi ſumere; ergo &c.

13 Allatæ rationi dubitandi reſpondet Ariſtoteles dupliciter. Prima reſponſio eſt, quod qui ſumit ſibi minus ex bonis, quæ diſtribuit, non ſumit ſibi minus ſimpliciter: nam loco boni utilis ſumit ſibi gloriam, & honeſtatem, quæ abundè compenſat jacturam boni utilis; ergo cum non ſe ſimpliciter lædat, ſed promoveat proprium bonum, non facit ſibi injuriam, nec eſt injuſtus ſimpliciter.

14 Secunda reſponſio eſt: etiamſi læderet ſeipſum, non lædit ſeipſum contra propriam voluntatem, cum velit pati illud damnum; ſed ad injuriam requiritur, ut quis lædat alium contrà propriam voluntatem; ergo &c.

15 *Perſpicuum quoque eſt eum, qui diſtribuit, iniuria afficere, non eum ſemper, qui plus habet.*

16 *Non enim cui injuſtum ineſt, is iniuriam facit, ſed cui ineſt id, ut ſponte hoc faciat. Id autem eſt, unde principium actionis proficiſcitur, quod ſanè in diſtribuente, non in accipiente conſiſtit.*

17 *Adde, quod cum facere multis modis dicatur, & quodammodo inanimata interficiant, & manus, & ſervus, cum mandaverit aliquis, hæc ſanè non injuſte faciunt, ſed injuſta tamen committunt.*

18 *Accedit, quòd ſi ignorans judicavit quiſpiam, non injuria afficit, quantum ad legitimum jus attinet, neque iniuſtum iudicium eſt, ſed quodammodo tamen iniuſtum. Aliud enim legitimum, aliud primum jus eſt. At ſi ſciens judicavit iniuſte, plus ſibi uſurpat & ipſe, vel gratiæ, vel vindictæ, perinde quidem, ac ſi quis iniuſte facti quoque ipſe partem acceperit: & ille etiam, qui ob hæc iniuſte judicavit, plus habet. Etenim in illis, qui agrum adiudicavit, is non agrum, ſed argentum accepit.*

15 Quoad ſecundum: reſpondet Ariſtoteles primæ quæſtioni propoſitæ, ac docet, quod qui inæqualiter diſtribuit, eſt injuſtus, & facit injuriam: qui autem plus accipit, non ſemper facit injuriam, ſed tum ſolum, cum procurat ſibi plus dari.

16 Probatur tripliciter, primo, quia non ille facit injuriam, cui ineſt injuſtum, ſed qui eſt principium actionis injuſtæ, eamque ſponte facit; ſed principium actionis injuſtæ eſt in diſtribuente, non autem in eo, qui plus accipit, quam ſibi debetur; ergo &c.

17 Secundo multipliciter poteſt aliquid agere: primo ut cauſa principalis, eo pacto, quo homo occidit, vel percutit: ſecundo ut inſtrumentum inanime, eo pacto, quo gladius occidit, & baculus percutit: tertio ut inſtrumentum animatum conjunctum principali agenti, eo pacto, quo manus percutit: quarto ut inſtrumentum animatum ſeparatum, eo pacto, quo ſervus occidit juſſu domini. Poſito hoc, ille facit iniuriam, qui eſt principale agens reſpectu actionis iniuſtæ, alia verò ſæpe, licet faciant actionem iniuſtam, non faciunt iniuriam; ſed qui inæqualiter diſtribuit, eſt agens principale reſpectu iniuſtæ diſtributionis, qui verò plus accipit, non eſt principale agens, ſed poteſt paſſivè ſe habere; ergo &c.

18 Tertio ita ſe habet diſtributor in diſtribuendo, ſicut Iudex in judicando; ſed judex ſi ex ignorantia juris poſitivi judicaverit iniuſtè, licet faciat iniuſtum materialiter, non facit iniuriam formaliter: ſi verò ſcienter judicaverit iniuſtè, facit iniuriam formaliter, ac licet non ſibi plus accipiat de re alteri adiudicata, ſumit ſibi plus de gratia ejus, in cujus favorem judicavit, vel de vindicta ejus, contrà quem judicavit; ergo proportionaliter diſtributor ſi ſcienter iniuſtè diſtribuit, facit iniuriam,

riam, ac fibi plus accipit ex gratia, vel vindicta, ac fe habet ficut fi Iudex pro adiudicando agro alicui, cui non debetur, non acciperet agrum, fed acciperet argentum, feu pecuniam, vel acciperet partem rei male adiudicatæ.

19 Homines autem in fua poteftate fitum exiftimant, ut injuria afficiant. Propterea etiam jus ipfum putant facile effe, quod tamen non eft. Rem habere enim cum uxore vicini, & percutere proximum, & manu porrigere pecuniam, & facile eft, & in ipfis: fed ita tamen fe habentes hæc facere, neque facile, neque in ipfis eft.

20 Simili modo quoque cognofcere jufta, & injufta nullam fapientiam effe exiftimant, propterea quod difficile minime eft ea intelligere, de quibus leges præfcribunt. Verum jufta non hæc funt, nifi per accidens, fed ea funt jufta, quæ quodammodo aguntur, & quodammodo diftribuuntur. Id autem difficilius eft, quam falubria cognofcere. Nam illic mel, vinum, veratrum, aduftionem item, & incifionem nofcere facilius eft: quomodo autem ad fanitatem afferendam, cui, & quando adhibenda hæc fint, tam eft fanè difficile cognofcere, quam medicum effe.

19 Quoad tertium: reiicit Ariftoteles tres errores. Primus eft: quia homines habent in fua poteftate facere iniuriam, exiftimant aliqui, quod unufquifque facile, ac ftatim poffit evadere iniuftus. Reiicit Ariftoteles hunc errorem. Nam ut quis fit iniuftus, non fufficit, ut faciat iniuriam, fed requiritur, ut faciat tali modo, hoc eft promptè, & delectabiliter; fed homines licet poffint facilè facere injuriam, adulterando, percutiendo, auferendo &c. adhuc non poffunt facere promptè, & delectabiliter, fed ad hoc requiritur habitus, qui difficile, & non nifi poft longum tempus acquiritur; ergo &c.

20 Secundus error eft: exiftimant quidam facilem effe difcretionem juftorum ab injuftis, adeoque ad illam non requiri magnam fapientiam. Ratio eft, quia jufta, & injufta funt, quæ legibus præcipiuntur, vel prohibentur; fed facile eft fcire quæ legibus præcipiuntur, ac prohibentur; ergo &c. Reiicit hunc errorem Ariftoteles, quia quæ legibus præcipiuntur funt jufta folum materialiter, & per accidens, ut verò fint formaliter jufta, debent applicari particularibus actionibus, & circunftantiis; fed eft difficile difcernere, quo pacto debeant actiones particulares fieri, ut fint juftæ; ergo &c Explicatur exemplo medicinæ. Facile eft fcire fana materialiter, hoc eft, quod quæ fanitatem caufant, funt Helleborum, venæ incifio &c. at quando, cui, quomodo hæc fint applicanda ægrotis, hoc eft difficile, & in iis dijudicandis confiftit peritia medici; ergo &c.

21 Ob id autem ipfum etiam jufti hominis effe exiftimant nihilo minus injufte agere, quoniam nihilo minus juftus, imo etiam magis facere unumquodque ex his poteft. Nam & rem habere cum muliere, & percutere, & vir fortis fcutum abiicere, & in fugam verfus in utram partem velit, currere poteft. Sed ignave agere, & iniufte non eft hæc facere, nifi per accidens. Nam hæc facere eft, cum aliquis ita fe habens agit. Quemadmodum etiam mederi, & fanare non eft incidere, aut non incidere, vel medicamenta adhibere, aut non adhibere, fed quodammodo utraque hæc facere.

22 Iura autem inter eos funt, qui bonorum fimpliciter funt participes, in quibus, & exceffum habent, & defectum. Quibufdam enim horum non eft exceffus, ut fortaffe Diis: quibufdam nulla pars utilis eft, ut incurabilibus, & malis, fed nocent omnia: at quibufdam quadamtenus, atque hoc propterea humanum eft.

21 Tertius error eft: exiftimant quidam non minus juftum poffe iniuftè agere, quam injuftum. Ratio eft, quia etiam juftus poteft facile adulterari, percutere &c. etiam fortis poteft fugere ex acie &c. Reiicit hunc errorem Ariftoteles, nam injuftè agere non eft folum facere actionem injuftam, puta adulterari, fed includit etiam facere illam taliter, ex gr. adulterari promptè, ac delectabiliter; fed licet juftus poffit facere actionem injuftam, non poteft

illam

illam facere taliter; licet fortis possit fugere, non potest fugere taliter; ergo &c. Explicatur exemplo medici. Sicut enim medicè agere non est solum facere actionem medicam, ex. gr. venam incidere, sed est facere taliter, sic in casu nostro.

22 Quoad quartum: explicat Aristoteles, quorum bonum sit justitia. Dicit, quod justitia est bonum illorum, qui ex una parte sunt capaces eorum, quæ vocantur simpliciter bona à vulgo, cujusmodi sunt divitiæ; ex alia parte possunt in eorum usu excedere, ac deficere. Hinc patet primo, quod justitia non est bonum Deorum, sive Intelligentiarum, quia non possunt excedere, neque deficere. Secundo patet, quod neque est bonum hominum omninò perditorum, quia cum semper divitiis, & aliis hujusmodi malè utantur, semper hæc sunt illis nociva. Est igitur justitia bonum eorum, qui possunt divitiis bene, & malè uti: & quia tales sunt plerique hominum, ideo merito justitia dicitur esse bonum humanum.

An, & quomodo æquitas differat à justitia, & æquum à justo. Caput X.

1 Sequitur, ut de æquitate, & æquo, & bono, quomodo scilicet illa ad justitiam, hoc ad jus respiciat, differamus. Neque enim si quis recte consideret, ut idem absolutè spectare, neque ut diversum prorsus genere videtur. Et interdum æquum, & bonum, hominemque ipsum eiusmodi laudamus, ita ut ad alia quoque transferre hoc nomen laudando consueverimus, æquum hominem probum appellantes: interdum, dum rationem sequimur, absurdum videtur æquum, & bonum, si præter jus quiddam est, esse laudabile. Vel enim jus non est honestum, vel æquum, & bonum non est jus, si diversum quid est, vel si utrunque est honestum, idem utraque sunt.

2 Ac dubitatio quidem circa æquum, & bonum ferè ex his contingit, in qua omnia quodammodo recte sese habent, nihilque est, quod sibi adversetur, ac repugnet. Nam cum æquum, & bonum juris cujusdam æquum sit, melius jus quoddam est: neque tamen quasi diversum aliquod genus est jure ipso melius. Ius igitur, & æquum, & bonum idem est. Cum enim utraque honesta sint, æquum & bonum honestius, meliusque est. Dubitatio autem hæc oritur, quia æquum, & bonum jus est non secundum legem, sed legitimi juris correctio.

1 Quia æquitas videtur, vel esse justitia, vel esse valde affinis justitiæ, ideo Aristoteles postquam egit de justitia, & justo, agit de æquitate, & æquo, & examinat, quo pacto æquitas se habeat ad justitiam, & æquum ad justum. Ratio dubitandi est, quia æquum nec videtur esse omnino idem, ac justum, nec videtur omnino differre à justo, sed videtur quoddam justum. Quod æquum non sit omnino idem cum justo, probatur, quia sæpe laudamus æquum, & laudamus virum, qui ex æquitate remittit aliquid de justo, imo præferimus æquum justo; sed non possemus præferre æquum justo, si æquum esset omnino idem cum justo; ergo &c. Quod æquum non sit omnino diversum à justo, probatur, quia non videtur rationabile, quod æquum sit laudabile, si non est justum, sed est præter omne justum; sed æquum est laudabile; ergo &c. Hæ igitur sunt rationes dubitandi in utramque partem.

2 Proposita ratione dubitandi, quæstionem solvit Aristoteles, ac docet, quod utrumque dictorum est verum. Nam & est verum, quod æquum non est omninò idem cum justo, & etiam est verum, quod æquum non omnino differt à justo, sed continetur sub genere justi, & est quoddam justum. Æquum igitur est quoddam justum, quia continetur sub justo naturali; & est melius aliquo justo, quia est melius justo legali. Ratio igitur dubitandi oritur ex eo, quia æquum est justum quoddam, hoc est justum naturale, sed non est justum legale, sed potius est correctio justi legalis.

lis. Quia igitur æquum est justum naturale, videtur esse justum: quia non est justum legale, sed est correctio ipsius, videtur esse melius justo, & sic videtur esse quædam contradictio, licet verè non sit contradictio.

3 Cujus rei causa est, quod lex in universum omnis statuitur, nec fieri potest, ut recte de quibusdam in universum definiatur. In quibus enim necesse est, ut in universum dicatur, recte autem id non potest, lex id sumit, quod ut plurimum fit, non ignorans sanè, quod peccatur. Et nihilominus tamen recte sese habet, quippe cum peccatum in lege minime sit, neque in legislatore, sed in rei ipsius natura consistat. Statim enim rerum agendarum materia ejusmodi est. Quando igitur lex in universum dixerit, & præter universale postea quippiam contigerit, tunc recte se habet, si qua legislator omisit, absoluteque, ac simpliciter loquendo peccavit, corrigatur defectus: id quod legislator etiam ipse si adesset, dixisset, & si scivisset, ita præscribentem legem instituisset.

3 Affert deinde Aristoteles rationem, propter quam justum legale, & universim omnis lex positiva debet aliquando corrigi per æquitatem naturalem. Omnis lex debet esse universalis. Cum enim singularia sint infinita, non potest de ipsis lex ferri, nisi in quantum comprehenduntur sub aliquo universali; sed in omni universali, de quo feratur lex, comprehenduntur aliqui casus singulares, in quibus non est bonum, ut lex obliget, & est impossibile, ut legislator cogitet omnes illos casus, eosque excipiat; ergo cum plerumque, & pene semper bonum est, ut lex obliget, ac servetur, legislator debet ferre legem universalem, licet sciat defectum legis, ac quod possunt occurrere casus, in quibus non est bonum, ut lex obliget, quos casus excipere expresè non potest, tum quia sunt infiniti, tum quia non potest omnes distinctè prævidere. Iam licet lex humana habeat hunc defectum, nihilominus talis defectus non debet tribui legi, neque legislatori, sed materiæ agibili, quæ talis est, ut non possit comprehendi lege universali, quia dantur casus, in quibus bonum est, ut lex non obliget. Quia igitur omnis lex universalis continet casus, in quibus bonum est, ut lex non obliget, ideo occurrentibus talibus casibus, debet corrigi per naturalem æquitatem: imo ipse legislator, si adesset, corrigeret, ac si prævidisset tales casus, posuisset exceptionem, ac contrarium præcepisset. Explicatur exemplo. Posita sit lex in aliqua civitate, per quam prohibeatur advenis sub pœna capitis muros civitatis ascendere: invadant hostes civitatem: advenæ ascendant muros, & civitatem defendant ab hostibus. Quis non videat advenas non esse puniendos, sed præmiandos, quia licet fecerint contra verba legis, non fecerunt contra intentionem legislatoris, qui talem casum non excepit, quia non cogitavit, & si cogitasset, excepisset? Lex igitur lata per verba universalia deficit, ideoque debet corrigi per naturalem ęquitatem.

4 Idcircò jus quidem est, & melius quodam jure, non eo tamen, quod absolute est, & simpliciter, sed eo, quod ex absolute loquendo peccat.

5 Est que ea æqui, & boni natura, ut legis, quæ parte deficit, ob universale, emendatio sit.

6 Id enim est in causa, ut etiam non omnia secundum legem sint, propterea quod ut de quibusdam lex sanciatur, fieri nullo modo potest. Qua propter decreto opus est.

7 Indefiniti enim indefinita etiam esse regula debet. Sicut ædificationis Lesbiæ plumbea norma, quæ ad lapidis figuram transmutatur, neque immobilis manet, sic decretum ad res ipsas accommodatur. Quidnam igitur sit æquum, & bonum, & quid jus, & quo jure melius id sit, perspicuum jam est.

8 Ex quo etiam patet, quisnam æquus, & bonus vir sit. Qui enim talia eligit, atque agit, neque est exactus juris exequutor in pejorem partem, sed imminuit potius, etiam si legem ad id adjutricem habeat, is æquus, & bonus est, habitusque ipse æquitas, quæ quidem justitia quædam, nec diversus ab ea habitus est.

4 Hinc patet primo, quo pacto æquum ex una parte sit quoddam justum, si quidē est justum naturale, ex alia parte sit quid præ-

præstantius justo, non omni, sed quodam, hoc est iusto legali, in quantum peccat, & indiget correctione.

5 Patet secundo, quod hæc est essentia, & definitio ipsius æqui, atque ipsius æquitatis. Æquitas nimirum est *emendatio legis ex ea parte, qua peccat, quia est universalis, & non potest excipere omnes casus singulares, in quibus expedit, ut non obliget.*

6 Patet tertio, quod quoniam non possunt omnia comprehendi sub lege, tũ quia sunt multi casus singulares, quibus lex applicari nequit, tum quia non possunt omnes casus prævideri, atque excipi, ideo præter legem requiritur etiam judex, qui per sua decreta legem applicet casibus singularibus.

7 Patet quarto, quod quia materia agibilis, circa quam versatur lex, habet quamdam indeterminationem, etiam lex debet habere quamdam indeterminationẽ, adeoque non debet esse inflexibilis, sed in aliquibus casibus debet lex accommodari rebus. Explicat Aristoteles hoc exemplo regulæ Lesbiæ. Quia enim in Insula Lesbo erant lapides, qui non poterant accommodari regulæ ferreæ, & inflexibili, ideo artifices in talibus lapidibus expoliendis utebantur regula plumbea, & flexibili, quæ accommodaretur inæqualitati lapidum. Proportionaliter cum materia agibilium non sit uniformis, lex debet esse flexibilis, & accommodari materiæ, ita ut aliquando in casibus singularibus lex corrigatur. Æquitas igitur est, per quam lex vniversalis accommodatur casibus singularibus: æquum autem & est justum, & est præstabilius quodam justo, utpote illud corrigens.

8 Patet quinto, quid sit homo æquus: est enim *qui corrigit justum legale per æquitatem naturalem, ut explicatum est, & non exequitur exactè legem in partem deteriorẽ, sed aliquid remittit de rigore legis, etiamsi verba legis faveant tali rigori.* Habitus, per quem quis constituitur æquus, dicitur æquitas, quæ est quædam justitia naturalis, & non est habitus a justitia naturali contradistinctus.

Vtrum possit aliquis propriè injuriam facere sibi ipsi; utrum sit pejus injuriam facere, an pati; & an inter rationem, & appetitum possit dari justitia, & injustitia metaphorica. Cap. XI. & ultimum.

1 *Ex his, quæ diximus, manifestum etiam fit, an fieri possit, ut quis iniuria seipsum afficiat, nec ne.*

2 Nonnullæ enim sunt iura, quæ ad universam virtutem spectantia à legibus sunt instituta: exempli causa, lex non jubet se ipsum quempiam occidere, quæ autem non iubet, vetat.

3 Præterea cum quis præter legem lædit non referens læsionem, sponte iniuriam facit, qui autem sponte facit, is sciens, & quem, & quo modo, facit: at qui ob iram se ipsum iugulat, sponte præter rectam legem id agit, quod lex non permittit: injuriam igitur facit. *4 *Sed cui? civitati nimirum, non sibi, quippe cum sponte patiatur, nemo vero sponte iniuria afficiatur. Vnde etiam ipsum civitas mulctat, eique, qui se ipsum necavit, quasi civitatem iniuria affecerit, ignominia quædam irrogatur.*

1 PRo complemento tractationis de justitia, solvit Aristoteles tres quæstiones. Prima est, an possit quis injuriam facere sibi ipsi: secunda an sit pejus iniuriam facere, an pati: tertio demum explicat, quo pacto licet totus homo non possit exercere justitiam, vel iniustitiam propriã erga seipsum, adhuc possit intercedere quædam iustitia, vel iniustitia metaphorica inter partes hominis, hoc est inter rationem, & appetitum.

2 Quoad primam quæstionem: videtur dupliciter posse probari, quod possit aliquis esse iniustus in seipsum, adeoque facere iniuriam sibi ipsi. Prima ratio est: potest quis interficere seipsum; sed interficere seipsum est iniustum; ergo &c. Probatur minor, quia lex præcipit actus omnium

nium virtutum; ergo eo ipſo, quod aliquid pro nullo caſu præcipitur à lege, ſignum eſt, quod non ſit juxtà virtutem, adeoque ſit injuſtum; ſed in nullo caſu præcipitur à lege, vt quis interficiat ſeipſum; ergo &c.

3 Secunda ratio eſt, quia qui non læſus lædit contrà legem ſponte, facit injuriam; ſed qui ſeipſum ex ira interficit, ſponte lædit ſeipſum contra legem id non permittentem; ergo &c. Minor probatur, quia qui lædit cognoſcens quem lædit, leſionem, quam infert, & alias circunſtantias, ſponte, ac voluntariè lædit; ſed qui ex ira ſeipſum interficit, hæc cognoſcit; ergo &c.

4 Propoſitis rationibus dubitandi, Ariſtoteles reſpondet quæſtioni. Docet ergo, quod allatis rationibus dubitãdi probatur quidem, quod qui ſeipſum interficit, facit injuriam, ſed adhuc remanet quærendum, cui faciat injuriam, ſibi ne, an potius civitati? Dicendum, quod facit injuriam civitati, non ſibi ipſi, adeoque non oſtenditur, quod poſſit aliquis facere injuriam ſibi ipſi. Probatur, quia ex dictis cap. 9. nemo patitur injuriam volens; ſed qui occidit ſeipſum, patitur occiſionem volens; ergo non facit injuriam ſibi ipſi. At Civitas patitur damnum, hoc eſt mortem vnius Civis nolens; ergo qui occidit ſeipſum, facit injuriam civitati. Quod autem civitas patiatur damnum nolens, probatur, quia prohibet interfectionem ſui ipſius, & punit aliqua ignominia eos, qui ſeipſos occiderunt, tanquam injuſtos in civitatem; ergo &c.

5 *Adde, quod neque eo modo poteſt quiſpiam ſe ipſum injuria afficere, quo injuſtus ille eſt, qui ſolummodo injuſte agit, & non omnino eſt pravus, id quod diverſum ab illo eſt. Eſt enim quodammodo injuſtus ita pravus, ut ignavus, non ut totam in ſe habens pravitatem. Quare neque ſecundum hanc ſibi facit injuriam quiſpiam. Simul enim idem auferri, ac detrahi eidem poſſet, quod omnino nequit, ſed ſemper inter plures eſſe jus, & injuriam neceſſe eſt.*

6 *Nec non ſpontaneum, & ex electione, & prius. Nam qui propterea, quod paſſus eſt, idem viciſſim facit, injuriam facere minime videtur. Ipſe autem ſeipſum iiſdem ſimul & afficit, & afficitur.*

7 *Præterea fieri poſſet, ut ſponte quiſpiam injuria afficeretur.*

8 *Ad hæc vero ſine particularibus injuſtè factis iniuriam facit nemo. At nemo, vel cum ſua uxore adulterium committit, vel parietem ſuum perfodit, vel ſuas ipſius opes furatur.*

9 *Ac demum quod iniuria ſe ipſum quiſpiam afficiat, definitione ea ſolvitur, qua iniuria affici unumquemque conſtitutum eſt.*

5 Sed quia ex dictis cap. 1. duplex eſt injuſtitia, legalis nimirum, quæ continet omnem malitiam, & particularis, quæ continet ſolum aliquam malitiam particularem, oſtendendum eſt, quod non poſſit quis eſſe iniuſtus in ſe ipſum iniuſtitia particulari. Probat igitur id Ariſtoteles quinque rationibus. Prima ratio eſt: qui facit iniuſtum ſecundum iniuſtitiam particularem, habet plus, qui patitur iniuſtum habet minus; ſed eſt impoſſibile, ut per eamdem actionem idem habeat plus, & minus; ergo eſt impoſſibile, ut idem ſit injuſtus erga ſe ipſum; ergo juſtum, & injuſtum ſolum poteſt exerceri erga alterum, ita ut altera ſit perſona, quæ facit juſtum, & iniuſtum. altera quæ patitur.

6 Secunda ratio eſt: qui facit iniuſtum, facit ſponte, & ex electione, ita ut prius ipſe faciat damnum, quam alter patiatur tale damnum, ideoque cum quis patitur damnum, quod facit, vel fecit, non videtur pati injuſtum, ſed juſtum, ſed qui lædit ſe ipſum, non prius facit damnum; quam idem damnum patiatur, ſed ſimul patitur damnum, quod facit; ergo &c.

7 Tertia ratio eſt: non poteſt quis injuriam pati volens; ſed ſi quis faceret injuriam ſibi ipſi, pateretur iniuriam volens; ergo &c.

8 Quarta ratio eſt: ſi non poteſt quis eſſe injuſtus in ſe ipſum particularibus ſpecie.

ciebus injustitiæ, nec potest universaliter esse iniustus in se ipsum; sed non potest quis esse injustus in se ipsum particularibus speciebus injustitiæ; ergo &c. Probatur minor: species enim injustitiæ sunt adulterium, furtum &c. sed nemo potest per adulterium lædere se ipsum, furari sibi ipsi, & esse sibi iniurius suum parietem perfodiendo; ergo.

9 Quinta ratio desumitur ex definitione iniuriæ: iniuria est damnum illatum alteri contra voluntatem patientis; sed nemo potest sponte inferre damnum sibi contra voluntatem suam; ergo &c.

10 *Perspicuum autem est utrumque, tam injuria affici, quam afficere, esse malum, alterum enim est minus, alterum amplius habere, quam sit mediocre, quemadmodum in medicina salubris, in exercitatoria ejus rei, quæ ad bonum habitum facit.*

11 *Pejus tamen est injuria afficere, quippe eum id cum vitio fit, & vituperabile, & cum vitio quidem, vel perfecto, & absolute, vel prope. Non enim omne, quod spontaneum est, est cum iniustitia. At iniuria affici sine vitio, & iniustitia est: iniuria igitur affici per se minus malum est. Nihil tamen vetat, quin ex accidenti esse maius malum possit. Sed ars tamen id nihil curat, quippe quæ inquit lateris dolorem maiorem esse morbum, quam caspitationem, licet ex accidenti alterum interdum evenire queat, si contingat, ut ex caspitatione aliquis ceciderit, atque ita ab hostibus captus fuerit, atque interfectus.*

10 Quoad secundam quæstionem, an pejus sit iniuriam facere an pati? præmittit Aristoteles, quod vtrumque est malum. Ratio est, quia iniuriam facere est plus accipere, injuriam pati est minus accipere; sed bonum justitiæ cõsistit in æquali, adeoque excessus, ac defectus sunt quoddam malum; ergo &c. Confirmatur, quia sicut sana sunt, quæ conducunt ad medium intentum à medicina, quæ spectant ad excessum, ac defectum non sunt sana; habilia sunt, quæ conducunt ad habitudinem intentam à gymnastica, quæ verò spectant ad excessum, ac defectum non sunt habilia; sic respectu iustitiæ bona sunt, quę spectant ad medium, quæ verò spectant ad excessum, ac defectum, sunt mala; sed injuriam facere, ac injuriam pati spectant ad plus, & minus, adeoque ad excessum, ac defectum; ergo &c.

11 Posito, quod tum injuriam facere, tum pati sit malum, quæritur vtrum sit peius. Dicendum, quod per se pejus est iniuriam facere. Probatur quia quod est per se vituperabile, & non fit, nisi cum vitio perfecto, vel imperfecto, est peius eo, quod non est per se vituperabile, ac potest fieri sine vllo vitio; sed iniustum facere est per se vituperabile, & fit cum vitio perfecto, quando quis iniustum faciendo facit iniuriam; quando verò quis facit materialiter, sed non formaliter iniustũm, licet per se sit vituperabile, tamen non est vituperabile per accidens, ex ignorantia, vel ex aliqua alia circumstantia: è converso hoc, quod est iniuriam pati, non est per se vitũperabile, & potest quis pati iniuriam sine vllo vitio; ergo &c. Addit tamen Aristoteles, quod iniuriam pati potest per accidens esse peius, quam iniuriam facere, puta cum quis ex eo, quod passus sit iniuriam, movetur ad faciendas alteri maiores iniurias. Verum ars non curat de eo, quod est per accidens, sed solum de eo, quod est per se: ex. gr. medicina docet dolorem lateris esse peiorem dolore pedis, licet dolor pedis possit per accidens esse peior dolore lateris, in casu, in quo quis ex dolore pedis impediretur à fuga, & ab hoste illum occupante trucidaretur.

12 *At vero per translationem, & similitudinem est ius non sibi ad se ipsum, sed sibi cum quibusdam ex suis, quanquam non omne ius, sed herile tantum, vel familiare. In his enim rationibus pars animæ nostræ rationis particeps ab ea, quæ est expers, distat. Ad quæ cum spectamus], esse injustitia quadam ad se ipsum videtur: quoniam scilicet fieri potest, ut in his aliquo modo præter suas appetitiones, quispiam afficia-*

ficiatur. Sicut igitur principi, & subdito, ita his quoque inter se esse jus quoddam videtur. Ac de justitia quidem, cæterisque moralibus virtutibus, in hunc modum definitum sit.

12 Quoad tertiam quæstionem, docet Aristoteles, quod licet totus homo non sit justus erga totum se ipsum, adhuc una pars hominis potest esse metaphoricè justa erga aliam partem hominis. Explicatur. In homine datur pars rationalis, quæ debet imperare, & pars appetitiva, quæ debet parere, ac dividitur in concupiscibilem, & irascibilem; ergo inter partem rationalem, & appetitivam dari potest quoddam justum, non despoticum, sed veluti politicum, & œconomicum; ergo cum pars appetitiva paret rationali, videtur justè agere, cum non paret, videtur injustè agere; ergo sicut in civitate datur quoddam justum, & injustum inter magistratus præcipientes, & eos, qui magistratibus subsunt; & sicut datur etiam in domo quoddam justum œconomicum inter patrem præcipientem, & filios; sic datur in homine quoddam justum inter rationem, & appetitum. Concludit Aristoteles satis esse actum de justitia, ac de aliis virtutibus moralibus.

ARISTOTELIS ETHICORVM LIBER SEXTVS.

SYNOPSIS LIBRI.



1 POSTQUAM Aristoteles egit de virtutibus moralibus, agit de virtutibus intellectualibus. Cap. igitur primo proposita necessitate agendi de ratione, ad explicandas virtutes morales, dividit rationem in speculativam, & practicam: cap. 2. ostendit cognitionem veritatis esse proprium opus, tum rationis speculativæ, tum practicæ, atque infert definitionem virtutis intellectualis: cap. 3. dividit virtutem intellectualem in sapientiam, intellectum, scientiam, prudentiam, & artem, atque agit de scientia, & ejus objecto: cap. 4. agit de arte: cap. 5. de prudentia; cap. 6. de intellectu: cap. 7. de sapientia, ejusque præstantia: cap. 8. agit de prudentia politica, œconomica, & monastica, & de earum comparatione ad invicem, & cum aliis habitibus. Agit deinde per tria capita sequentia de tribus virtutibus prudentiæ annexis, hoc est de Eubulia, seu bona consultatione, synesi, seu perspicacia in judicando de agibilibus, ac gnome, seu sententia, ac de comparatione earum inter se, & cum prudentia. Cap. 12. examinat, utrum, & quomodo sapientia, & prudentia sint utiles, ac necessariæ ad felicitatem, & quo pacto prudentia sit necessaria ad virtutes morales: cap. 13, & ultimo agit de virtute naturali, ac de connexione virtutum moralium ad invicem, & cum prudentia, & concludit librum sextum.

De

De virtutibus rationis, sive intellectus, ac de ratione, & ejus divisione in speculativam, & practicam. Caput. I.

1 *Quoniam prius diximus medium esse eligendum, non excessum neque defectum, & medium esse, sicut ratio recta praescribit, hoc jam distinguamus.*

2 In omnibus enim antedictis habitibus, quemadmodum in aliis, est quidam scopus, ac finis, in quem respiciens, is qui habet rationem, intendit, ac remittit, estque quidam mediocritatum terminus, quos inter excessum, & defectum esse dicimus, cum secundum rectam rationem extiterint. Ac si ita dicamus, verum quidem est, non tamen perspicuum: quippe cum in omnibus alijs studijs, circa quae est scientia, verum sit dicere, neque amplius, neque minus esse elaborandum, neque ociandum, sed mediocriter, atque ut recta ratio praescribit. Nam qui solum hoc habet, nihil amplius cognoscet, verbi causa qualia corpori exhibenda sint, si quis dixerit, ea, quae jubet medicina, & sicut is, qui ea est praeditus statuit. Idcirco oportet etiam circa animi habitus non solum vere hoc dictum esse, sed etiam determinatum, quaenam sit recta ratio, quaeque ejus finitio sit.

1 Hactenus actum est de virtutibus moralibus: agendum est jam de virtutibus intellectualibus; seu rationalibus, etiam ad hoc, ut melius intelligatur tradita doctrina de virtutibus moralibus. Ratio est, quia ex dictis per virtutes morales debemus recedere ab extremis, hoc est ab excessibus, ac defectibus, & eligere medium: quod recta ratio praescribit; sed hactenus non est explicatum, qualis sit recta ratio; ergo debet explicari, qualis, & quotuplex sit recta ratio; sed sicut appetitus rectificatur per virtutes morales, sic ratio rectificatur per virtutes intellectuales; ergo agendum est de virtutibus intellectualibus.

2 Explicatur ulterius. Dictum est, quod sicut omnes artes per rationem artis praefigunt sibi ut finem, ac terminum actionis aliquod medium, cui nihil sit addendum, vel demendum, & ad hoc medium respicientes, cum opus videtur deficere à tali medio, addunt aliquid operi, detrahunt, cum videtur excedere; sic omnes virtutes morales praefigunt sibi ut finem, ac terminum aliquas mediocritates inter excessum, ac defectum, & respicientes ad tales mediocritates vitant excessus, ac defectus: eae autem mediocritates, quae intenduntur à virtutibus tales sunt, quales recta ratio praescribit; sed licet haec omnia verè sint dicta, adhuc non sufficiunt ad ipsam rem explicandam; ergo debet ulterius explicari, qualis sit recta ratio praescribens medium virtutibus moralibus. Probatur minor: nam ad omnia opera artis oportet neque excedere, neque deficere, sed operari mediocriter, ut praescribit ars: ex. gr. ad acquirendam firmam corporis valetudinem, neque est laborandum, neque quiescendū nimis, neque parum, sed ut praescribit gymnastica: ad acquirendam sanitatem, ea sunt facienda, quae praescribit medicina; sed qui dixerit, quod ad sanitatem recuperandam ea sunt facienda, quae praescribit medicina, non satis explicat rem, nisi ulterius determinet, qualis sit medicina, & qualia debeat praescribere; ergo etiam ad explicandum, quo pacto virtutes morales debeant operari, non sufficit dicere, quod debent facere quae praescribit recta ratio, sed debet explicari, quae sit recta ratio, & quae ejus definitio, & alia ad ipsam pertinentia.

3 Cum igitur virtutes animi divideremus alias morum, alias mentis esse diximus Ac de moralibus quidem iam disservimus: de reliquis nunc dicamus, si prius tamen de anima nonnulla exposuerimus. Superius enim duas esse animae partes dictum est, alteram rationis capacem, alteram expertem.

4 Nunc verò eodem modo rationis capax dividenda est. Statuanturque duae esse ratione praeditae partes: una, qua ejusmodi res contemplamus, quarum principia aliter sese habere non possunt: altera, qua ea consideramus, quae

esse

esse aliter possunt. Ad ea enim, quæ genere sunt diversa, cognoscenda, ex animæ quoque partibus diversa genere ea est, quæ ad utrunque cognoscendum est apta, siquidem ex similitudine quadam, atque affinitate cognitio ipsis contingit, quarum altera sciendi, altera ratiocinandi facultas dicatur. Consultare enim, & ratiocinari idem est. Ac de iis, quæ non possunt aliter sese habere, consultat nemo. Quare ratiocinatrix una quædam pars est ejus animæ partis, quæ rationis est capax. Quis igitur utrarunque harum optimus habitus sit, statuendum est. Is enim est utriusque virtus. At virtus ad opus proprium spectat.

3 Ut igitur agamus de recta ratione, revocanda sunt in memoriam ea, quæ de duplici virtute, ac de duplici animæ parte dicta sunt in fine libri primi. Dictum est enim duas esse virtutes animæ, morales nimirum, & intellectuales. Dictum est duas esse partes animæ, rationalem, & eam, quæ licet sit irrationalis, adhuc paret rationi. Additum est virtutes morales perficere partem irrationalem, virtutes intellectuales perficere partem rationalem.

4 Iam verò vt agamus de virtutibus partis rationalis, ipsa pars rationalis subdividenda est in alias duas partes, speculativam nimirum, & practicam. Speculativa est, *quæ contemplatur ea, quorum principia aliter se habere non possunt, eo quod non sint in nostra potestate*. Practica est, *quæ contemplatur ea, quorum principia aliter se possunt habere, eo quod sint in nostra potestate*. Ratio est, quia principia cognoscitiva habent naturam proportionatam objectis cognoscibilibus; ergo principia cognoscitiva cognoscibilium genere differentium genere differunt; sed cognoscibilia, quorũ principia sunt in nostra potestate, differunt generè à cognoscibilibus, quorum principia non sunt in nostra potestate; ergo pars speculativa, & pars practica genere differunt. Pars speculativa vocari potest facultas sciendi, quia scibilia sunt, quæ non possunt aliter se habere. Pars practica vocari potest facultas consultandi, seu ratiocinandi de agibilibus, quia ea solum sunt consultabilia, quæ possunt aliter se habere. Sed virtus uniuscujusque partis animæ est optimus habitus talis partis, siquidem virtus est, quæ facit bonum habentem, seu ut habens bene se habeat; ergo ut explicemus virtutes tum rationis speculativæ, tum practicæ, debemus quærere, quid sit optimus habitus utriusque; sed optimus habitus est, qui reddit bonum opus proprium habentis; ergo explicandum est etiam, quod sit opus bonum, seu propria operatio, tum rationis speculativæ, tum practicæ.

Ostenditur cognitionem veritatis esse opus bonum, tum rationis speculativæ, tum practicæ.

Caput II.

1 *Tria autem sunt, quæ in anima actionis, ac veritatis dominium habent, sensus, intellectus, & appetitus. Sed ex his sensus nullius principium actionis est, id quod perspicuum est ex eo, quod bestiæ sensum cum habeant, actionis participes minimè sunt. Quod verò in cogitatione affirmatio, & negatio est, idem in appetitu persequutio est, & fuga. Quare cum moralis virtus habitus electivus sit, electio verò consultatrix appetitio, propterea oportet, si modo electio proba est, ut & ratio sit vera, & appetitus rectus, & eadem & illa dicat, & hic persequatur. Atque hæc cogitatio, seu mens, & veritas activa est. Contemplativæ autem cogitationis, & non activæ, neque effectivæ bene, & male esse, est verum, & falsum: hoc enim totius cogitativæ opus est: sed activæ, & cogitativæ veritas est, quæ appetitui recto consentanea sit.*

QVia virtus est', quæ facit bonum opus proprium illius partis, cujus est virtus, ut explicemus virtutes rationis, tum speculativæ, tum practicæ, debemus explicare, quod nam sit opus proprium utriusque.

1 Vt hoc explicetur, notandum est, quod tria possunt in homine reputari principia

cipia cognoſcendi veritatem, & agendi ſe ipſum cum dominio ſui actus, ſenſus nimirum, mens, & appetitus; ſed manifeſtum eſt, quod ſenſus non eſt principium agendi, nec cognoſcendi veritatem: bruta ſiquidem habent ſenſum, & tamen nec cognoſcunt veritatem, neque agunt ſe ipſa, ita ut habeant dominium ſui actus; eſt etiam manifeſtum, quod appetitus non eſt principium cognoſcendi veritatem; ergo ſolum ſupereſt examinandum, an, & quomodo mens, & appetitus ſint principia agendi. Vt hoc explicetur, debet ulterius adverti, quod ſicut mens vel affirmat, vel negat objectnm, ſic appetitus vel objectum proſequitur, vel fugit ab objecto, ideoque proſecutio, & fuga ſunt actus appetitus proportionaliter correſpondentes affirmationi, & negationi, qui ſunt actus intellectus. Ex his patet actus intellectus, & actus appetitus debere invicem concordare in virtutibus moralibus. Virtus enim moralis eſt habitus electivus; ſed electio eſt appetitus procedens ex conſultatione; ergo actus virtutis moralis debet procedere ab appetitu, & ex conſultatione; ſed conſultatio eſt actus rationis practicæ, ut dictum eſt; ergo actus virtutis moralis debet procedere, tum ab appetitu, tum à ratione; ſed actus virtutis moralis debet eſſe rectus, & ſtudioſus: ut autem ſit rectus, & ſtudioſus, omnia principia ipſius debent eſſe recta; ergo ad actum virtutis moralis requiritur, ut & appetitus, & ratio ſint recta; ſed ut appetitus ſit rectus, debet appetere id, quod ratio dictat eſſe appetendum, ut ratio ſit recta, debet dicere, quod eſt appetendum id, quod verè eſt appetendum, adeoque debet eſſe vera; ergo ad actum virtutis moralis requiritur, ut id appetitus appetat, quod ratio verè judicat eſſe appetendum; hæc autem ratio, qua verè judicamus aliquid eſſe appetendum eſt ratio practica, ſeu veritas practica, & cognitio veritatis practicæ; ergo patet, quod actio, & electio procedit à ratione media cognitione veritatis practicæ, adeoque quod cognitio veritatis practicæ eſt immediatum opus rationis; ſed etiam opus proprium rationis ſpeculativæ eſt cognitio veritatis, ideoque ratio ſpeculativa per hoc, quod habeat cognitionem veram, bene ſe habet, per hoc, quod habeat cognitionem falſam, malè ſe habet, adeoque bonum ejus eſt cognitio vera, malum eſt cognitio falſa, ergo univerſim opus proprium rationis, tum ſpeculativæ, tum practicæ eſt veritas, ſeu cognitio vera, licet opus proprium cognitionis practicæ ſit cognitio vera, cui debet conformari appetitus rectus, opus proprium cognitionis ſpeculativæ ſit cognitio vera, cui non debet conformari appetitus rectus.

2 Electio igitur actionis principium eſt, unde eſt motus, non cujus cauſa, electionis vero appetitus, & ratio, quæ alicujus cauſa eſt. Vnde neque ſine intellectu, & cogitatione, neque ſine morali habitu electio eſt. Bona etenim actio, & quod item contrarium in actione eſt, ſine intellectu, & cogitatione, & moribus non exiſtit.

3 Cogitatio vero ipſa nihil movet, ſed ea, quæ cauſa alicujus eſt, & activa. Hæc etiam enim effectivè dominatur, quippe cum cauſa alicujus faciat unuſquiſque qui facit, neque finis abſolute, ſed ad aliquid, & alicujus ſit, id quod ſit, non tamen id, quod agitur. Bona enim actio finis eſt, finis verò ipſius eſt appetitus. Idcirco vel appetitivus intellectus, vel intellectivus appetitus electio eſt. Tale autem principium eſt homo. Nihil autem eſt eligibile, quod factum eſt, verbi cauſa: Ilium expugnaſſe eligit nemo. Non enim conſultat quiſpiam de eo quod factum eſt, ſed de eo, quod futurum eſt, eſſeque aliter poteſt. Quod autem factum eſt, quin factum ſit, fieri nullo modo poteſt. Idcirco recte Agatho, inquit:

Re nanque ſola hac ipſe privatur
Deus,
Ut facta minime infecta poſſit reddere.

Vtrarumqne igitur intellectivarum partium opus veritas eſt. Quocirca ſecundum quos habitus utraque maximè verum dicet, ii utrarunque virtutes erunt.

2 Ex

2 Ex eo, quod ratio sit principium electionis, sequitur etiam, quod sit principium actus, quo agens rationale seipsum agit. Patet: electio enim est principium actus, tanquam id, unde motus, hoc est in genere causæ efficientis, non autem tanquam id, cujus gratia, hoc est in genere causę finalis, cum principium in genere causæ finalis sit bonum, quod per actum intendimus: ex. gr. electio, qua ægrotus eligit sumere medicinam, ut recuperet sanitatem, est principium in genere causæ efficientis illius actus, quo sumit medicinam, sanitas verò, cujus gratia medicinam sumit, est principium in genere causæ finalis; sed appetitus, seu intentio, quà intendimus finem, & ratio non speculativa, sed practica proponens bonitatem finis, & utilitatem medii ad finem consequendum, sunt principia electionis: ex. gr. principia electionis, qua ægrotus vult sumere medicinam, sunt intentio sanitatis, & ratio practica, qua cognoscit sumendam esse medicinam ad sanitatem recuperandam; ergo à primo ad ultimum ratio practica, sicut est principium electionis, sic est principium actus, ideoque electio non est recta, nisi & appetitus sit rectus per habitum virtutis moralis, & ratio sit recta per habitum virtutis intellectualis. Cujus signum est, quod actio externa non est bona, nisi appetitus sit rectus, & ratio recta, & non est mala sine aliquo defectu in appetitu, & ratione.

3 E converso ratio speculativa non est principium ullius motus, sed sola ratio practica. Porro ratio practica non solum est principium movens ad actiones, quæ manent in agente, sed etiam ad actiones, quæ transeunt in externam materiam. Ratio est, quia omnis, qui aliquid facit, facit propter aliquem finem, & non solum propter finem, & bonum universale, sed propter aliquem finem, & bonum particulare, hoc est propter aliquod opus, quod sit utile alicui, & habeat aliquem usum. ex. gr. ædificator ædificat propter domum, quæ sit utilis hominibus ad aliquem usum, hoc est ad habitandum: proportionaliter qui agit, agit propter finem, & bonum ipsius actionis immanentis; sed ratio practica proponit finem, & bonum, appetitus illud appetit; ergo ratio practica est principium cujuslibet actionis, atque effectionis. Ex eo autem, quod actio, & electio procedat ab appetitu finis, & boni, & à ratione, electio videtur esse, vel intellectus appetitivus, vel potius appetitus intellectivus, hoc est regulatus ab intellectione. Porro nullum jam factum est eligibile: ex. gr. nemo eligit Ilium captum esse. Ratio est, quia ea solum eligimus, quæ sunt futura, & contingentia, & in nostra potestate; sed quod jam est factum, in nullius est potestate, ideoque rectè Agatho dixit:

Hoc etiam ipse Deus, soloque carere videtur,
Infectum ut faciat, quod factum est, atque peractum;

ergo non eligimus quod est factum, sed solum quod est faciendum; ergo recta ratio est principium electionis circà sola facienda, non autem circa ea, quæ proponit ut facta; sed est principium electionis media cognitione vera; ergo primum, & immediatum opus rationis practicæ est cognitio vera; sed etiam opus rationis speculativæ est cognitio vera; ergo opus proprium rationis, tum practicæ, tum speculativæ est cognitio vera; sed virtus est habitus, quo id, cujus est virtus, bene efficit opus suum; ergo virtus rationis tum practicæ, tum speculativæ est habitus, quo utraque verum dicit, adeoque definitio virtutis intellectualis est, ut sit *habitus, quo verum dicimus, tum per rationem speculativam, tum per practicam.*

De

Quot sint virtutes intellectuales quid sit scientia, & quod ejus objectum, & proprietates.

Caput III.

1 *SVmpto igitur altius principio, rursus de ipsis dicamus. Sint autem ea, quibus anima affirmando, aut negando verum dicit, numero quinque: hæc vero sunt ars, scientia, prudentia, sapientia, intellectus. Nam existimatione, & opinione fieri potest, ut mentiamur.*

2 *Scientia igitur quid sit, inde manifestum est, si exquisite tractare, & non sequi similitudines opus est.*

3 *Omnes enim id quod scimus, non posse aliter sese habere existimamus; quæ autem aliter esse possunt, cum extra contemplationem fuerint, an sint, necne, latent; scibile igitur necessario est; ergo æternum. Quæ enim necessario sunt, absoluti omnia sunt æterna: quæ autem sunt æterna, generationi, & corruptioni minime subjacent.*

4 *Omnis præterea scientia ejusmodi est, ut doceri, scibile vero, ut disci posse videatur. Ex præcognitis autem fit omnis doctrina, ut in Resolutoriis etiam diximus. Nam altera ex inductione fit, altera ratiocinatione. Atque inductio quidem principium est universalis; ratiocinatio ex universalibus. Sunt igitur principia, ex quibus constat ratiocinatio, quorum non est ratiocinatio; ergo inductio.*

5 *Efficitur igitur, ut scientia quidem demonstrativus sit habitus, & quæcunque alia in Resolutoriis definivimus. Quando enim quodammodo credit, & nota ipsi sunt principia, scit. Nam si non magis, quam conclusio, ea nota sint, scientiam ex accidenti habebit. Ac de scientia quidem in hunc modum definitum sit.*

1 POstquam Aristoteles explicavit, quid sit virtus intellectualis, explicat quotuplex sit. Quinque igitur sunt virtutes intellectuales, sive *habitus, per quos affirmando, ac negando verum anima dicit*, nimirum ars, scientia, prudentia, sapientia, intellectus. Quia vero posset aliquis putare, quod etiam suspicio, qua sumimus conjecturam de aliquibus singularibus, & opinio, qua probabiliter præstamus, assensum alicui universali, sint virtutes intellectuales, ideo Aristoteles excludit hunc errorem. Virtus enim intellectualis est habitus, quo affirmando, ac negando anima ita dicit verum, ut non contingat per ipsum dicere falsum; sed contingit, ut per suspicionem, & probabilem opinionem dicamus falsum; ergo &c.

2 Descendit deinde Aristoteles ad agendum in particulari de singulis enumeratis virtutibus, ac primo agens de scientia, ut explicet, quid sit scientia propriè dicta, declarat circa quod objectum versetur, quo pacto, & ex quibus principiis acquiratur, & quomodo assentiatur principiis, & conclusionibus.

3 Si loquamur de vera, & exacta scientia, ac non solum de scientia quadam apparente, & similitudinaria, qualem jactant sophistæ, debemus per illam certo cognoscere, quod objectum scitum aliter se habere non potest, eo pacto, quo geometra est certus, quod ita cujuscunque trianguli tres anguli sunt æquales duobus rectis, ut impossibile sit illos non esse æquales; sed de contingentibus, licet cum illa sentimus, sciamus, quod ita se habent, tamen cum amplius non sentimus, nescimus, an ita se habeant, adeoque non certo cognoscimus, quod non possunt aliter se habere; ergo objectum scibile non potest esse contingens, adeoque debet esse necessarium, saltem quoad connexionem prædicati cum subjecto; sed omne necessarium est æternum, omne æternum est ingenerabile, & incorruptibile; ergo objectum scibile debet etiam esse æternum, ingenerabile, & incorruptibile.

4 Rursus omnis scientia potest doceri, ac per doctrinam communicari; omne scibile potest disci, & per disciplinam acquiri ejus scientia; sed omnis doctrina, ac disciplina acquiritur, ac generatur ex quibusdam præcognitis, seu ex præcognitione quorundam principiorum, ut dictum est primo posteriorum cap. I. ergo omnis scientia acquiritur, ac generatur ex præcognitione aliquorum principiorum. Iam

duplex est modus, quo ex aliquibus præcognitis possumus doceri de aliquo, quod ignorabamus. Primus est per inductionem. Ex inductione enim plurium singularium possumus doceri de aliquo universali. Secundus est per syllogismum. Ex quibusdam enim principiis universalibus præcognitis possumus doceri de aliqua conclusione, quæ necessario sequitur ex talibus principiis; ergo singularia præcognita sunt principia cognoscendi si universale per inductionē, universalia verò præcognita sunt principia cognoscendi conclusiones illatas per syllogismum; ergo universalia, quæ sunt principia, ex quibus constat syllogismus, cum non possint omnia innotescere syllogismo, ne procedatur in infinitum, innotescunt per inductionem.

5 Ex his infertur, quid sit scientia. Est enim *habitus qui ex principiis quibusdam præcognitis certo cognoscit, quod objectum aliter se habere non potest*; sed certo cognoscere, quod objectum aliter se habere non potest ex principiis præcognitis est demonstrare; ergo scientia est habitus demonstrativus, ac debent in definitione scientiæ addi aliæ particulæ, quæ libro primo Posteriorum, cap. 1. explicatæ sunt, nimirum, quod est *habitus cognoscens certo, & evidenter conclusionem ex veris, primis, immediatis, notioribus, prioribus, & causis conclusionis*. Vt enim aliquam conclusionem sciamus, non sufficit, ut illam quomodocunque credamus, sed requiritur, ut illam credamus quodam modo, hoc est certo; sed non possumus certo credere conclusionem, nisi etiam certissimus de principiis, & magis etiam, quam de ipsa conclusione, alioquin solum per accidens sciremus conclusionem; ergo principia, & præmissæ scientiæ propriè dictæ debent etiam certo credi, & certo cognosci. Concludit Aristoteles satis esse per hæc determinatum de scientia, cum magis ex professo actum sit de ipsa in libris Posteriorum.

De Arte. Caput IV.

1 *Eius autem quod esse aliter potest, aliud efficiendum, aliud agendum est. Effectio autem, & actio diversum quid est: de ipsis autem his, extrariis etiam sermonibus credimus. Quare etiam habitus activus cum ratione ab effectivo habitu cum ratione diversum quid est, neque à se mutuo continentur: neque enim actio effectio, neque effectio actio est.*

2 *Quoniam autem ædificatoria, ars quædam est, atque id, quod habitus quidam cum ratione effectivus, neque ulla ars est, quæ non sit habitus cum ratione effectivus, neque ullus hujusmodi habitus, qui non sit ars, efficitur, ut & ars, & habitus cum ratione vera effectivus idem sit.*

3 *Ars autem omnis circa generationem versatur, comminiscitur que, & contemplatur, ut eorum aliquid fiat, quæ, & esse, & non esse possunt, quorumque principium est in eo, qui facit, non in eo, quod efficitur.*

4 *Neque enim eorum est ars, quæ ex necessitate, vel sunt, vel fiunt, neque eorum, quæ sunt secundum naturam: in se enim hæc principium habent. Quia autem effectio, & actio diversum quid est, non actionis, sed effectionis esse artem necesse est, & quodammodo circa eadem versatur, & ars, & fortuna, sicut etiam Agatho inquit:* Fortunam amat ars, artem ipsa fortuna invicem.

5 *Ars igitur, sicut dictum est, habitus quidam est cum ratione vera effectivus: inertia autem e contrario, habitus cum ratione falsa effectivus, circa id, quod aliter esse, atque aliter potest.*

Actum est de scientia, quæ est habitus versans circa necessaria: jam agendum est de habitibus versantibus circa contingentia, hoc est circa ea, quæ possunt aliter se habere: ac primo quidem explicandum est, quot genera habituum dari possint circa contingentia: secundo, quid sit ars, & circa quam materiam versetur, & quo pacto differat à scientia, & à prudentia.

1 Quoad primum: dicendum, quod duo genera habituum dari possunt circa contingentia, factivus nimirum, & activus. Probatur, quia intellectus considerat singula-

gularia cōtingentia, non in ordine ad sciē-dum, (scientia enim est de universalibus, ac necessariis), sed in ordine ad operandum, adeoque cōsiderat illa ut operabilia; ergo quot genere sunt modi, quibus possumus circa illa operari, tot sunt modi illa considerandi; sed duplex genere est operatio humana, actio nimirum, & affectio; ergo duplex genere est habitus versans circa singularia contingentia ut operabilia, actiones nimirum, & factiones. Probatur, & explicatur antecedens assumptum. Homo enim per omnem suam operationē intendit aliquod bonum, & aliquam perfectionem; ergo juxta diversitatem boni, quod intendit, diversificatur operatio; sed duplex est perfectio, ac duplex bonum, quod homo intendit, nimirum bonum, & perfectio operati, & bonum, ac perfectio ipsius hominis operantis, in quantum homo operans est; ergo duplex est operatio; factio nimirum, quæ intendit bonum operati, seu ut opus factum bene se habeat, puta quod gladius bene se habeat in ratione gladii; & actio, quæ intendit bonum, & perfectionem operantis, seu ut homo bene operetur in ratione hominis, hoc est ut honestè operetur; ergo etiam duplex est habitus; factivus nimirum, qui dat præcepta bene exercendi operationes in ordine ad hoc, ut opus sit bene factum, & perfectum in ratione operis; & activus, qui dat præcepta bene operandi in ordine ad hoc, ut homo sit benè, & honestè operans.

2 Quoad secundum: habitus factivus est habitus faciendi cum ratione; sed ars ędificandi est habitus faciendi ędificia cum ratione, idemque dic de aliis artibus: nulla enim est ars, quæ non sit habitus cum ratione faciendi aliquod opus bene se habens in ratione operis; ergo omnis ars est habitus factivus; sed etiam è converso nullus est habitus cum vera ratione factivus, qui non sit ars; ergo habitus cum vera ratione factivus, & ars convertuntur; adeoque ars est *habitus cum vera ratione factivus*, & hæc est definitio artis.

3 Versatur autem ars tanquam circa propriam materiam circa generationem, & factionem alicujus singularis, & contemplatur, quo artificio possit aliquid fieri, ita ut bene se habeat in ratione artificiati, cujusque principium non sit in eo, quod efficitur, sed in eo, qui efficit. Ex. gr. medicina considerat, quo pacto ægrotus possit sanari sanitate causata ab ipso medico.

4 Hinc patet, quo pacto ars ratione materiæ differat à scientiis, & à prudentia. Differt à metaphysica, & mathematica, quia hæ versantur circa necessaria, & abstrahendo à motu, ars versatur circa contingentia. Differt à physica, quia hæc considerat naturalia, ut naturalia, hoc est ea, quæ habent principium motus in seipsis, in quantum habent principium motus in seipsis; ars considerat ea, quæ habēt principium motus in eo, qui habet artem. Differt à prudentia, quia prudentia considerat actiones, hoc est operationes, relatè ad hoc, quod per eas homo bene, & honestè operatur; ars considerat factiones, hoc est operationes relatè ad hoc, ut operatum sit bene factum in ratione operati. Et quia ars versatur circa ea, quæ sunt nata fieri ab intellectu, & circa eadem versatur fortuna, in quantum differt à casu, ideo circa eamdem materiam versatur ars, & fortuna, ac proinde rectè Agatho cecinit:

Quippe ars fortunam, fortunaque diligit artem.

5 Opponitur arti habitus inertiæ, ideoque habet definitionem oppositam, ac proinde cum ars sit *habitus cum recta ratione factivus*; inertia est *habitus cum falsa ratione factivus* ex. gr. ars est vera ratio faciendi domum; falsa verò ratio faciendi domum, secundum quam operans quis malè facit domum, licet intendat illam bene facere, vocari potest inertia.

De Prudentia. Caput V.

1 *De prudentia vero ita statuere possemus, si consideraremus quosnam esse prudentes dicamus. Videtur igitur prudentis viri esse proprium, posse recte consultare de iis, quæ sibi ipsi bona sunt, atque utilia, non ex parte, ut quænam ad sanitatem, & robur conferant, sed quæ ad bene vivendum in universum. Cui rei argumento illud est, quod eos etiam, qui circa aliquid consultant, prudentes appellamus, cum ad finem aliquem bonum de iis, quorum non est ars, recte ratiocinantur. Quare in universum quoque is erit prudens, qui est consultatorius. De iis vero, quæ aut esse aliter non possunt, aut nequeunt sub actionem ipsius cadere, consultat nemo.*

2 *Quapropter si modo scientia est cum demonstratione, & eorum, quorum principia possunt aliter se habere, nulla est demonstratio, omnia enim possunt aliter se habere, de necessariis autem non licet consultare, prudentia neque scientia, neque ars esse ullo modo poterit: scientia quidem, propterea quia id, quod in actionem venit, esse aliter potest: ars, quoniam aliud actionis, & aliud effectionis genus est.*

3 *Restat igitur, ut prudentia habitus sit vera cum ratione activus circa ea, quæ, & bona, & mala homini sunt. Nam effectionis finis diversum quid ab ea est, actionis vero non semper. Ipsa enim bona actio finis est.*

4 *Propterea Periclem, atque huiusmodi viros prudentes esse existimamus, quia & quæ sibi, & quæ aliis hominibus sunt bona, possunt contemplari: eos autem esse tales putamus, qui familiares, & civiles sunt.*

Agit deinde Aristoteles de prudentia, & primo explicat, quinam dicantur prudentes: secundo infert differentiam, per quam prudentia differt à scientia, & ab arte ratione materiæ: tertio concludit definitionem prudentiæ, eamque explicat quibusdam signis: quarto proponit quasdam proprietates prudentiæ, per quas differt à scientiis, & artibus: quinto demum declarat, in qua parte animæ prudentia recipiatur, tanquam in proprio subjecto.

1 Quoad primum: ut intelligamus, qualis sit prudentia, debemus considerare, qualesnam homines dicantur prudentes, Videtur igitur esse prudentis proprium posse bene consultare, ac decernere circa ea, quæ bona, & mala homini sunt, non in ordine ad fines particulares, puta in ordine ad sanitatem, & vires, sed in ordine ad finem universalem totius vitæ, hoc est ad felicitatem, & in ordine ad hoc, ut homo simpliciter bene se habeat. Quod autem talis debeat esse prudens, suadetur ex signo. Nam eos dicimus prudentes non simpliciter, sed circa aliquid, qui possunt bene consultare in ordine ad aliquem finē determinatum, dummodo sit bonus, & sit finis artis; ergo simpliciter prudens est, qui potest bene consultare de iis, quæ sunt homini bona simpliciter. Hinc sequitur prudentiam versari circa contingentia, quæ possunt aliter se habere, & quæ sunt in potestate psudentis. Prudens enim consultat; sed nemo consultat de iis, quæ non possunt aliter se habere, quæque non sunt in ejus potestate; ergo prudens versatur circa ea, quæ possunt aliter se habere.

2 Quoad secundum: ex eo, quod prudentia versetur circa agibilia, quæ possunt aliter se habere, infertur, quod ratione materiæ differt tum à scientia, tum ab arte. Ratio est, quia scientia demonstrat conclusiones; sed non potest dari demonstratio, nisi eorum, quorum principia non possunt aliter se habere, alioquin etiam ipsa possent aliter se habere, adeoque non possent sciri, nec demonstrari, quod ex necessitate ita se habeant; ergo scientia est de iis, quæ non possunt aliter se habere; sed consultatio non potest esse de iis, quæ non possunt aliter se habere; ergo prudentia, quæ versatur circa agibilia consultabilia, non est scientia, neque etiam est ars, quia ars versatur circa factibilia, prudentia circa agibilia; factibilia autem genere differunt ab agibilibus, ut dictum est cap.4. num.1.

3 Quoad tertium: ex his concluditur definitio prudentiæ. Est enim *habitus cum vera ratione activus circa ea, quæ bona, vel*

mala

mala homini sunt, in quantum homo est: & quia sola honesta, & inhonesta, quæ conducunt ad ultimum finem, vel ab ultimo fine abducunt, sunt bona, vel mala homini, in quantum homo est, ideo prudentia est habitus cum vera ratione activus circa honesta, vel inhonesta. Porro actio, circa quam versatur prudentia, differt ab effectione, circa quam versatur ars, etiam ex eo, quod effectio semper ordinatur ad aliquem finem distinctum, qui per effectionem efficiatur, ex. gr. ædificatio ordinatur ad ædificatum, actio non semper, cum possit ipsa actio esse finis, eo pacto, quo contemplatio veritatis est actio, quæ ipsamet est finis, & non ordinatur ad ullum finem distinctum, & etiam actio bona, & honesta est finis.

4 Quia prudentia est habitûs activus circa ea, quæ bona, vel mala homini sunt, ideo prudentes dicimus eos, qui possunt videre, quid sibi, & aliis sit bonum, & agendum: & quia talis fuit Pericles ex. gr. ideo dicimus Periclem fuisse prudentem, quia etiam homines politici, & œconomici possunt videre, quid sit bonum familiæ, vel civitati, ideo etiam homines politici, vel œconomici existimantur prudentes.

3 *Inde etiam est, quod temperantiam σωφροσύνην appellamus, prudentiam conservantem. Talem enim existimationem conservat, quippe cum jucundum, & molestum non omnem existimationem corrumpat, & pervertat, verbi causa triangulum tres angulos duobus rectis æquales habere, vel non habere, sed eas tantum, quæ ad agendas res spectant. Principia enim agendarum rerum sunt id, cujus causa res aguntur: illi autem, qui aut voluptate, aut dolore corruptus est, principium statim non apparebit, neque ejus causa, atque ob id omnia eligi, atque agi oportere. Vitium enim ejusmodi est, ut principium corrumpat. Quamobrem necesse est prudentiam habitum esse cum ratione vera activum circa ea, quæ humana bona sunt.*

7 *Iam vero artis est virtus, prudentiæ autem minime,*

7 *Atque in arte quidem qui sponte peccat, magis eligendus est, minus, qui in prudentia idem facit, sicut etiam circa virtutes. Igitur prudentiam non artem, sed virtutem quandam esse manifestum est.*

8 *Cum autem duæ sint animæ partes, quæ rationis capaces sunt, prudentia alterius virtus esse videretur, id est opinativæ. Nam circa id, quod aliter se habere potest, & opinio, & prudentia versatur. Adde, quòd neque habitus est duntaxat cum ratione. Cujus rei indicium est, quod ejusmodi habitus esse oblivio potest, prudentia non potest.*

5 Quoad quartum: ex tradita definitione prudentię possunt inferri aliquę proprietates prudentiæ, per quas differt à scientia, & arte. Prima proprietas est, ut prudentia, & judicium, quo judicat de agendis, conservetur per virtutes morales, ac præsertim per temperantiam, quæ idcirco grecè dicitur σωφροσύνη, hoc est conservans prudentiam. Ratio est, quia prudentia est, quæ rectè judicat de iis, quæ agenda sunt homini in ordine ad ultimum finem; sed intemperantia corrumpit judicium, quo homo judicat, quid sit agendum, temperantia conservat tale judicium; ergo &c. Probatur minor: temperantia ponit modum passionibus, per quas homo versatur circa jucunda, & molesta; sed tales passiones, cum sunt immodicæ, licet non corrumpant omne iudicium, eo pacto, quo non corrumpunt judicium de rebus mathematicis, puta de hoc, quod cuiuscunque trianguli tres anguli sint æquales duobus rectis, adhuc corrumpunt judicium de agibilibus; cujus ratio est, quia qui male est dispositus circa finem, eo ipso malè judicat de fine, & de iis, quæ spectant ad finem; sed per passiones versantes circa jucundum, & molestum, intemperans est malè dispositus circa finem hominis; ergo malè judicat de fine, ac de iis, quæ agenda sunt in ordine ad finem; ergo intemperantia cum corrumpat judicium de fine, qui est primum principium agibilium, corrumpit etiam prudentiam, quæ est vera ratio circa agibilia in ordine ad finem ultimum, & facit, ut homini fi-

nis non appareat, sicut deberet apparere, & ut non videat omnia agenda propter ipsum; ergo ex opposita ratione temperantia conservat prudentiam, quæ est habitus activus circa bona humana, cum vera ratione. Per hanc igitur proprietatem prudentia differt à scientiis, & artibus. Nam scientiæ, & artes non indigent per se ad sui conservationem virtutibus moralibus, & temperantia, prudentia indiget.

6 Secunda proprietas est, quod quia ars potest conservari sine virtute morali, ad hoc, ut qui habet artem, sit dispositus potius ad bonum; quam ad malum usum artis, indiget virtute morali: ex. gr. orator ad hoc, ut sit dispositus ad utendum oratoria potius in favorem causæ justæ, quàm injustæ, indiget justitia: at prudentia cum non possit existere sine virtute morali, se ipsa disponit hominem ad bonum usum sui.

7 Tertia proprietas est, ut qui contra prudentiam peccat sponte, pejor sit, quàm qui peccat per ignorantiam: è converso in artibus pejor est, qui peccat per ignorantiam, quàm qui sponte. Ex. gr. si aliquis reprehendatur, quod peccaverit contra grammaticam, faciendo solœcismum, & se excuset dicens, *sponte feci*, affert idoneam excusationem; si verò se excuset, dicens *ignorabam*, affert excusationem planè ineptam: è converso cum quis reprehenditur, quod peccaverit contra prudentiam, si dicat *sponte peccavi* affert excusationem ineptam, & ut afferat excusationem idoneam, debet dicere *peccavi per ignorantiã*, *vel vix sponte propter vehementiam passionis*. Ex quibus patet prudentiam esse virtutem ad modum virtutum moralium, quæ requiritur rectitudinem appetitus, non autem ad modum artium, quæ sunt perfectiones solius rationis.

8 Quoad quintum: dictum est cap. 1. num. 4. quod duæ sunt partes rationis, ratio nimirum speculativa, quæ versatur circa necessaria, & ratio practica, quæ versatur circa singularia contingentia, & vocari potest ratiocinativa, vel opinativa; sed prudentia est virtus circa agibilia contingentia, quæque possunt aliter se habere, ergo prudentia est virtus, quæ recipitur in parte ratiocinativa, tanquam in proprio subjecto. Est tamen habitus, qui ita est perfectio rationis, ut requirat etiam perfectionem appetitus, & in hoc differt ab arte, & à scientiis, quæ sunt perfectiones solius rationis, & non requirunt perfectionem appetitus. Quia verò prudentia, licet sit perfectio rationis, est connexa cum perfectione appetitus, ideo non amittitur per oblivionem, sicut artes, sed solum amittitur malè, & imprudenter agendo; adeoque amittitur, & diminuitur simul cum virtutibus moralibus, sicut cum iisdẽ acquiritur, augetur, & crescit.

De Intellectu. Cap. VI.

1 *QVoniam vero scientia de universalibus, ac necessariis existimatio est, rerum autem demonstrabilium, scientiaque omnis principia sunt: cum ratione enim est scientia: efficitur, ut principii rei scibilis, neque scientia, neque ars, neque prudentia esse possit. Quod enim est scibile, demonstrabile est: hæ autem circa ea versantur, quæ esse aliter possunt. Sed neque verò sapientia horum est. Sapientis enim est, de nonnullis habere demonstrationem. Si igitur ea, quibus verum, & nunquam falsum dicimus circa ea, quæ vel possunt vel non possunt aliter evenire, sunt scientia, & sapientia, & prudentia & intellectus: ex tribus autem horum esse nihil potest, tria dico, prudentiam, sapientiam, & scientiam: restat intellectum esse principiorum.*

1 DEscendit jam Aristoteles ad agendum de intellectu, seu de habitu principiorum. Et quia posset aliquis existimare, quod non detur habitus intellectus distinctus à quatuor aliis habitibus, scientia nimirum, arte, prudentia, & sapientia, ideo sic probat dari talem habitum. Scientia ex dictis cap. 3. est existimatio quædam, per quam assentimur veritatibus scibilibus universalibus, ac necessariis;

riis; ſed omnis veritas ſcibilis, ac demonſtrabilis, & ipſa ſcientia talis veritatis, habet quædam principia; ſcientia enim aſſentitur veritatibus, quas demonſtrat cum ratione, per quam illas veritates probat per ſua principia objectiva; cognitio verò talium principiorum objectivorum eſt principium ſcientiæ; ergo datur aliquis habitus, per quem aſſentimur principiis rerum ſcibilium, qui habitus eſt principium ſcientiæ; ſed hic habitus, quo aſſentimur principiis, neque poteſt eſſe ſcientia, neque prudentia, neque ars, neque ſapientia; ergo datur quintus habitus, qui vocatur intellectus, ſive habitus principiorum. Probatur aſſumptum, quod habitus aſſentiens principiis non ſit ſcientia, neque ars &c. Primò non eſt ſcientia: ſcientia enim eſt de ſcibili, ſeu demonſtrabili; ſed prima principia ſciendi non ſunt ſcibilia, neque demonſtrabilia, alioquin procederetur in infinitum; ergo &c. Secundò non eſt ars, neque prudentia: nam per prudentiam, & artem aſſentimur iis, quæ poſſunt aliter ſe habere; ſed ſicut ſcibilia non poſſunt aliter ſe habere, ſic principia ſcibilium non poſſunt aliter ſe habere; ergo &c. Tertiò habitus principiorum non eſt ſapientia: ſapientia enim quædam demonſtrat per altiſſimas cauſas: ſed prima principia debent eſſe indemonſtrabilia; ergo &c. Si igitur quatuor, aut quinque ſunt habitus, quibus verum dicimus, ita ut non poſſimus mentiri circa contingentia, vel non contingentia, ſcientia nimirum, prudentia, ſub qua comprehenditur ars, ſapientia, & intellectus; habitus autem verſans circa prima principia non poteſt eſſe neque ſcientia, neque prudentia, vel ars, neque ſapientia; habitus principiorum eſt intellectus, qui vocatur hoc nomine, quia aſſentitur principiis intellectis ſine diſcurſu.

De ſapientia; & oſtenditur ſapientiam eſſe præſtantiſſimam inter habitus, ac eſſe præſtantiorem prudentia. Cap. VII.

1 *SApientiam autem in artibus attribuere illis conſuevimus, qui abſolutiſſimi in ipſis ſunt: unde Phidiam ſapientem marmorarium. Polycletum ſtatuarium ſapientem dicimus, nihil aliud hic ſapientiæ nomine, quàm artis ipſius virtutem ſignificantes. Cæterum eſſe alios quoſdam omnino, non ex parte ſapientes, exiſtimamus, neque alia aliqua in re ſapientes, quemadmodum inquit Homerus in Margite:*

Is nec feſſor erat, nec erat robuſtus arator,
Aut alia re aliqua ſapiens. Sic numina divum
Conceſſere.

Quapropter exactiſſimam ſcientiarum eſſe ſapientiam manifeſtum eſt. Sapientem igitur non ſolum ea, quæ ex principiis ſunt, cognoſcere, ſed etiam circa principia ipſa verum dicere oportet. Quare ſapientia erit intellectus, & ſcientia, 2* *ac quaſi habens caput ſcientia rerum præſtantiſſimarum. Abſurdum enim eſt, ſi quis ſcientiam civilem, aut prudentiam honeſtiſſimam eſſe exiſtimat, niſi ſcilicet homo ſit optimum omnium, quæ in mundo ſunt.*

3 *Nam ſi ſalubre, & bonum hominibus, ac piſcibus diverſum eſt, album autem, & rectum idem, ſapiens quoque idem, prudens diverſum eſſe omnes aſſeverarent. Id enim ſingula, quod circa ſeipſum, quod bene ſe habet, conſiderat, prudens eſſe dicerent, eique ſeipſa committerent. Vnde etiam beſtias nonnullas prudẽtes eſſe inquiunt, quæcunque in vita traducenda providendi habere vim quandam videntur. Perſpicuum autem eſt civilem, & ſapientiam eandem eſſe nullo modo poſſe. Nam ſi eam, quæ circa ſibi ipſis utilia verſatur, ſapientiam dicent, multæ erunt ſapientiæ. Non enim una eſt, quæ omnium animalium bonum conſideret, ſed ſingulorum diverſa: niſi ſcilicet una quoque ſit medicina circa omnia, quæ ſunt. Quod ſi hominem cæterorum animalium optimum eſſe dixerint, id nihil refert: quandoquidem homine alia natura ſunt longè diviniora, ut ea, quæ ſunt maniſeſtiſſima, ex quibus mundus conſtitutus eſt. Conſtat igitur ex iis, quæ dicta ſunt, ſapientiam eſſe rerum præſtantiſſimarum natura ſcientiam, & intellectum.*

AGit demum Aristoteles de sapientia, ac de ipsius excellentia, per quam præstat cæteris virtutibus intellectus. Primo igitur explicat, qualis sit sapientia secundum quid, & in aliquo genere, ac qualis sit sapientia simpliciter: secundo probat, quod sapientia est veluti caput scientiarum, ac præstantior politica, & prudentia: tertio explicat, quo pacto sapientia versetur circa præstantissima, sed inutilia, prudentia circa humána, sed utilia, & quo pacto prudentia debeat etiam contemplari singularia.

1 Quoad primùm: aliquos dicimus esse sapientes secundum quid, seu in aliquo genere, alios dicimus esse simpliciter, & absolute sapientes. Sapientes in aliquo genere, puta in singulis artibus, dicimus eos, qui sunt exactissimi, ac præstantissimi in talibus artibus: ex. gr. dicimus Phidiam fuisse sapientem sculptorem, quia fuit exactissimus, ac perfectissimus in arte sculptoria: dicimus Polycletum fuisse sapientem statuarium, quia fuit exactissimus, & præstantissimus in arte statuaria. Sapientia igitur secundum quid, & in artibus, nihil aliud est, quàm quædam virtus, & excellentia, ac perfectio artis. At sicut dicimus aliquos esse sapientes secundùm quid, & in aliqua arte, sic dicimus aliquos esse simpliciter sapientes, & non in aliqua particulari arte; ideoque Homerus in Margite de quodam cecinit:

Is nec fossor erat, nec erat robustus arator,
Aut alia re aliqua sapiens:

ergo sicut sapiens in arte est, qui habet excellentiam in ea arte, sic simpliciter sapiens est, qui habet scientiam quamdam exactissimam, & præstantissimam, adeoque sapientia simpliciter est scientia quædam præstantissima, ac exactissima; sed ut scientia sit præstantissima; & exactissima, non solùm debet certissimè, & exactissime cognoscere conclusiones, sed etiam prima principia; ergo sapientia non solùm versatur circa conclusiones, sed etiam circa prima principia; sed habitus versans circa conclusiones est scientia, habitus versans circa principia est intellectus; ergo sapientia est intellectus simul, & scientia.

2 Quoad secundum: sapientia non est quomodocunque scientia, sed est scientia rerum honorabilissimarum, ac divinarum, & est veluti caput scientiarum. Sicut enim caput dirigit motus aliorum membrorum, sic sapientia ordinat, ac dirigit omnes sciẽtias, ideoque est habitus ordinativus. Hinc reiicitur error docẽtium politicam, & prudentiam esse præstantissimam inter scientias. Primo enim præstantissima scientiarum est, quæ versatur circa præstantissima objecta; sed sapientia versatur circa præstantissima objecta, nimirum circa Deum, & divina; politica vero, & prudentia versantur circa hominem, & humana; ergo non prudentia, sed sapientia est præstantissima scientiarum. Idem autem est opinari prudentiam esse præstantissimam scientiarum, ac opinari hominem esse præstantissimum entium, quæ sunt in mundo.

3 Secundo præstantissima facultatum est, quæ versatur circa præstantissimum objectum; sed præstantissimum objectum est idem respectu omnium; ergo præstantissima facultatum est eadem respectu omnium; sed prudentia est, per quam unusquisque procurat suum bonum, & suam felicitatem: bona autem, & sana, & alia hujusmodi non sunt eadem respectu omnium, sed quædam sunt sana, vel bona respectu unius, non respectu alterius; ergo prudentia, sicut medicina, non est eadem respectu omnium, ideoque prudẽtia etiam tribuitur quibusdam bestiis, quia ex instinctu naturæ provident sibi sua bona; ergo prudentia non est præstantissima facultatum, sed præstantissima facultatum est sapientia, quæ contemplatur ea, quæ respectu omniũ sunt eadem, eo pacto, quo idem est album, vel rectum respectu omnium. Neque dicas, quod quia homo est præstantissimus animalium, prudentia, quæ versatur

tur circa humana, verſatur circa præſtantiſſima. Nam dantur Intelligentiæ perfectiores homine: corpora ſiquidem cœleſtia, ex quibus conſtat mundus, ſunt præſtantiora corpore humano,& Intelligentię moventes corpora cœleſtia ſunt præſtantiores anima rationali, quæ movet hominem; ergo prudentia hominis non verſatur circa præſtantiſſima ſimpliciter; ergo non eſt præſtantiſſimus habitus; ergo ſapientia eſt præſtantiſſimus habitus, adeoque eſt intellectus, ac ſciẽtia entium ex ſua natura honorabiliſſimorum,ac prę̃ſtantiſſimorum.

4 *Vnde Anaxagoram, & Thalem, atque hujuſmodi homines, cum ignorare ea, quæ ſibi utilia ſunt, viderint, non prudentes, ſed ſapientes eſſe dicunt: ac ſupervacua quidem, & admiranda, & difficilia, & divina cognoſcere ipſos aſſerunt, ſed inutilia tamen, propterea quod non humana bona inquirunt: prudentia autem circa humana bona verſatur, atque ea quæ in conſultationem cadunt. Prudentis enim id maxime opus eſſe dicimus, ut recte conſultet: de illis autem conſultat nemo, quæ evenire aliter nequeunt, neque de iis quorum finis aliquis non eſt, atque is ejuſmodi, ut agendum bonum ſit. Bonus autem conſultor abſolute ille eſt, qui quod optimum homini ex agendis rebus eſt, conjectura aſſequi ratiocinando poteſt. Adde, quod neque univerſalium tantum prudentia eſt, ſed opus eſt, ut ſingula etiam agnoſcat. Eſt enim activa: at actio circa particularia verſatur. Hinc fit, ut nonnulli etiam neſcientes nonnullis ſcientibus actuoſiores ſint, & in reliquis illi, qui ſunt periti. Nam ſi quis leves quidem carnes cognoverit faciles concoctu eſſe, & ſalubres, quæ tamen leves ſint, ignoret, is profecto ſanitatem non efficiet, ſed ille efficiet magis, qui avium carnes eſſe leves, & ſalubres ſciverit. Prudentia vero activa eſt. Quare vel utraque, vel hanc potius habere oportet.*

5 *Eſſet autem quadam etiam hic architectonica, ac princeps.*

4 Quoad tertium: quia ſapientia verſatur circa præſtantiſſima, ſed inutilia, prudentia verò circa bonum humanum, ideo Thaletem, Anaxagoram, & quoſdam alios, qui contemptis humanis, toti fuerunt in contemplatione rerum admirabilium, ac difficilium, ſed prorſus inutilium ad vitam, ſapientes quidem fuiſſe dicimus, prudentes autem fuiſſe non dicimus. Quod verò prudentia præcipuè verſetur circa humana, ac circa agibilia, hoc eſt quæ conducunt ad finem totius vitæ, probatur, quia proprium opus prudentiæ eſt *bene conſultare*, ſed nemo conſultat de iis, quæ aliter ſe habere non poſſunt, & quæ non conducunt ad aliquem finem, hoc eſt ad aliquod bonum conſequibile per noſtras operationes; ergo prudentia præcipuè verſatur circà actiones humanas,atque inquirit, quo pacto ſint ordinandæ ad conſequendum finem, & bonum totius vitæ humanæ. Simpliciter autem prudens, & bonus conſultator eſt, *qui poteſt ratiocinando conіicere, & invenire, per quaſnam actiones poſſit conſequi optimum finem, & ſummum bonum totius vitæ humanæ.* Quia verò prudentia non ſolum eſt contemplativa boni humani, ſed etiam eſt illius activa,ideo non ſolum debet conſiderare res in univerſali, ſed etiam in ſingulari. Ratio eſt, quia actiones verſantur circa ſingularia: ex. gr. curatur hic ſingularis ægrotus puta *Socrates*; ergo ad agendum, debent conſiderari ſingularia: ex. gr. ut medicus bene curet Socratem, debet conſiderare, & cognoſcere, quam habeat complexionem, quam ætatem &c. Et quia experientia eſt circa ſingularia, ſcientia eſt de univerſalibus, ideo ſæpe aliqui habentes experientiam ſine ſcientia ſunt aptiores ad agendum, quam alii habentes ſcientiam ſine experientia, eo pacto, quo aliqui ex mera experientia ſine ſcientia medicinæ, melius medicantur, quam alii habentes ſcientiam medicinæ ſine experientia, & eo pacto, quo ſi quis ſciat in univerſali carnes leves eſſe ſalubres, ac bene digeſtibiles, ſed neſciat, quæ carnes ſint leves, non efficiet ſanitatem: è converſo qui ſcit in particulari carnes avium eſſe leves, & ſalubres, ſanitatem efficiet. Cum igitur prudentia ſit activa,debet ſcire, non ſolum, quid ſit facien-

ciendum in universali, sed etiam quid sit faciendum hic & nunc, hoc est in singulis circūstantijs singularibus. Immo quia magis est necessarium ad agendum scire, quid sit faciendum hic, & nunc, quam scire, quid in universali sit faciendum, ideo prudens magis sciet, quid sit faciendum hic, & nunc, quàm quid sit faciendum in universali.

5 Concludit Aristoteles, quod quamvis ut dictum est num. 2. prudentia non sit simpliciter principalis facultas, ac princeps omnium facultatum, adhuc est architectonica, ac princeps secundum quid, hoc est inter facultates practicas. Cum enim intendat finem ultimum, & optimum hominis, præcipit omnibus artibus, quæ versantur circa fines particulares.

De prudentia politica, œconomica, & monastica, ac de earum comparatione ad invicem, & cum alijs virtutibus.

Caput VIII.

1 *Atque est quidem & civilis prudentia idem habitus, essentia tamen ipsis eadem non est. Eius autem prudentiæ, quæ circa civitatem versatur, altera est, ut architectonica, ac præses, quæ est legislatrix: altera ut particularis, quæ communi nomine civilis appellatur, atque hæc activa est consultativa. Decretum enim, utpote extremum, agenda res est. Idcirco civitatem administrare hi tantummodo dicuntur. Hi enim perinde, ac manuales artifices soli agunt. At vero prudentia etiam maxime ea esse videretur, qua circa seipsum, & unum quispiam utitur. Atque hæc communi nomine prudentia appellatur: illarum autem alia familiaris, alia legislatrix, alia civilis dicitur: atque hujus altera consultativa, altera judicialis. Species igitur cognitionis quædam esset, sibi ipsi prospicere, sed differentiam magnam tamen habet.*

Qvia prudentia est directiva omnium virtutum moralium, ideo in scientia morali maximè exprofesso agendum est de prudentia. Aristoteles igitur, postquam exposuit, quid sit prudentia, & quo pacto differat ab arte, & à sapientia, in hoc capite primo explicat, quo pacto differant inter se variæ prudentiæ partes, ac quasi species, politica nimirum, œconomica, & monastica: secundò reiicit errorem quorumdam, qui putarunt eos solum esse prudentes, qui student bono proprio, eos autem, qui student bono communi, non tam esse prudentes quam negotiosos, seu πολυπράγμονες: tertiò ostendit non esse facile acquirere prudentiam: quartò explicat, quo pacto prudentia differat etiam à scientia, & intellectu.

1 Quoad primum: politica, & prudentia monastica, quæ sola dicitur simpliciter prudentia, sunt idem habitus secundum substantiam, sed differunt ratione. Sunt idem habitus secundum substantiam, quia tum politica, tum prudentia monastica est *habitus cum recta ratione activus eorum, quæ bona, ac mala homini sunt*. At differunt secundum rationem. Nam prudentia monastica est *habitus cum recta ratione activus eorum, quæ bona, vel mala sunt illi soli homini, qui habet talem habitum*: politica verò est *habitus cum vera ratione activus eorum, quæ bona, vel mala sunt toti multitudini civili*. Quia verò inter hominem singularem, & totam civitatem, seu multitudinem civilem, mediat familia, seu multitudo familiaris, ideo inter prudentiam monasticam, & politicam, mediat œconomica, quæ intendit bonum familiæ. Politica subdividitur in legumlativam, quæ ponit leges, & gubernativam, quæ versatur circa singula secundum leges positas, & sola simpliciter dicitur politica. Legumlativa est architectonica, & se habet ad gubernativam, sicut architectura ad manuales. Sicut enim architectus præcipit, quid sit faciendum manualibus, manuales verò debent operari secundum leges præscriptas ab architecto; sic legum lativa præcipit, quid debeant facere, qui præsunt civitatibus, qui verò præsunt, versantur circa singula, ac debent agere secun-

cun-

cundum leges constitutas. Politica igitur versans circa singula secundum leges est activa, ac deliberativa, quia deliberat, quid hic, & nunc faciendum sit secundum leges, ac de singulis determinat, quid sit agendum, ideoque hi soli, qui decernunt de singulis, vocari solent politici, quia soli se habent sicut manuales. Qui leges statuunt non tam dicuntur politici, quam legumlatores. Cum igitur quatuor sint prudentiæ, legumlativa, politica, quæ de singulis decernit secundum leges, œconomica, & monastica, sola monastica, per quam unusquisque procurat proprium bonum, vocatur simpliciter prudentia, aliæ verò dicuntur prudentiæ cum addito. Politicæ duæ sunt partes, consultativa, & decretiva: nam & deliberandum est de agendis, & præmissa deliberatione statuendum est, quid sit agendum. Sicut verò prudentia, qua quis versatur circa seipsum, & circa propria bona, est pars prudentiæ communis; sic cognitio boni proprij est pars, seu species cognitionis boni communis, licet sicut sunt plures species bonorum humanorum, sic cognitio boni proprij subdividi possit in plures species cognitionum, per quas cognoscuntur propria bona.

2 Videturque ille, qui sua cognoscit, in hisque versatur, prudens: civiles autem negociosi. Vnde etiam Euripides:

Quonamque pacto valeo prudens dicier?
Cui sic licebat inter alios milites
Negocio esse sine ullo, & æquam sumere
Partem bonorum cætero cum exercitu?
Nam curiosos, atque agentes plurima
Odere divi.

Quærunt enim quod sibi bonum est, idque agendum esse existimant. Ex hac igitur opinione evenit, ut prudentes hi sint.

3 Tametsi fortasse uniuscujusque bonum sine familiari, & civili non est.

2 Quoad secundum: est error quorumdam, quod illi soli sint prudentes, qui procurant bona propria: politici verò, qui implicant se negotiis communibus, ac civilibus, non sint prudentes, sed negotiosi, seu πολυπράγμονες, ideoque quidam apud Euripidem dixit.

Quo namque pacto valeo prudens dicier?
Cui sic licebat inter alios milites
Negotio esse sine ullo, & æquam sumere
Partem bonorum cætero cum exercitu?
Nam curiosos, atque agentes plurima
Odere divi.

Ratio, cur hi existiment eos solum esse prudentes, qui procurant bona propria est, quia ipsi solùm sunt intenti propriis bonis, ac censent de iis solùm esse curandum: & quia putant se esse prudentes, ideo putant prudentis esse curare solùm de propriis bonis, non autem de communibus.

3 Reiicit hunc errorem Aristoteles: nam non possunt singuli homines habere bonum proprium, nisi & civitas, & familia, in qua vivunt, bene se habeat; ergo ad prudentiam, etiam in quantum procurat bonum proprium, spectat etiam procurare bonum commune; ergo qui versantur circa bonum commune, verè sunt prudentes.

4 Præterea verò, quomodo proprium uniuscujusque bonum administrare oporteat, obscurum est, atque idcirco considerandum. Hujusce autem rei indicium quoque illud est, quod juvenes, licet geometrici, & mathematici, atque in ejusmodi rebus sapientes evadant, prudentes tamen evadere non videntur. Causa autem ea est, quod particularium est prudentia, quæ ex experientia nobis innotescunt: juvenis autem expertus non est. Experientiam enim temporis afferet longitudo.

5 Nam illud etiam consideratione dignum videtur, quid sit, quod puer fieri mathematicus potest, sapiens, aut naturalis non potest. An quia illa per abstractionem sunt, horum autem principia ab experientia sumuntur: & hæc non credunt quidem juvenes, sed dicunt, illorum unumquodque quid sit, obscurum non est.

6 Præterea error in consultando, vel circa universale, vel circa singulare contingit. Vel enim

omnes

omnes aquas ponderosas esse pravas, vel hanc esse ponderosam ignorat quispiam.

7 Prudentiam autem non esse scientiam perspicuum est. Est enim ultimi, sicut diximus: quippe cum ejusmodi sit id, quod in actionem cadit. Vnde etiam intellectui opposita est. Ille enim est terminorum, quorum nulla ratio est: hæc ultimi, cujus non est scientia, sed sensus, neque is propriorum, sed ejusmodi, quo sentimus in mathematicis triangulum esse ultimum. Sistet enim etiam illic. Sed hic sanè sensus magis est, qui est prudentia: ille species altera est.

4 Quoad tertium: quia prudentia versatur circa bonum proprium: est autem obscurum, ac difficile dijudicare, quid sit agendum ad bonum proprium obtinendum, ideo prudentia est difficilis ad acquirendum. Signum hujus difficultatis esse potest, quia videmus juvenes posse quidem evadere geometras, ac mathematicos, & sapientes in talibus artibus, at simpliciter prudentes non posse evadere, Ratio est, quia ut dictum est cap.7. num.4. prudentia non solum debet determinare, quid sit agendum in universali, sed etiam quid sit agendum in singularibus circumstantiis; sed non possumus acquirere habitum judicandi, quid in singularibus circumstantiis sit agendum, nisi per experientiam experti simus, quid in similibus circumstantiis alias acciderit; experientia autem non potest acquiri, nisi longo tempore, ideoque non potest acquiri à juvene; ergo juvenis non potest evadere simpliciter prudens.

5 Ex dictis possumus solvere quæstionem affinem, cur nimirum juvenis possit esse mathematicus, at non possit esse sapiens, seu metaphysicus, nec physicus? Respondet Aristoteles rationem, cur juvenis possit esse mathematicus, non autem physicus, esse, quia de principiis mathematicis, cum sint abstracta à sensibilibus, ac purè imaginabilia, possumus certificari sine experientiis sensibilibus: at de principiis physicis, puta, quod ignis sit calidus &c. non possumus certificari, nisi dependenter ab experientiis sensibilibus; sed experientiæ sensibiles non possunt fieri, nisi multo tempore; ergo juvenis non potest certificari de principiis physicis, potest de mathematicis, adeoque potest esse mathematicus, non potest esse physicus. Ratio, cur juvenis possit esse mathematicus, non possit esse sapiens, seu metaphysicus, est, quia principia metaphysica, quæ sunt purè intelligibilia, juvenis, cum adhuc non sit perfectus secundum vim intelligendi, dicit quidem, sed non satis intelligit; at definitiones, & principia mathematica, cum sint imaginabilia, potest bene intelligere.

6 Soluta hac quæstione incidente, confirmat Aristoteles quod dixerat, nimirum quod prudentia sit difficilis ad acquirendum. Difficile est enim, neque errare circa universalia, neque circa singularia; sed ad hoc, ut quis non erret contra prudentiam, neque debet errare circa universale, neque circa singulare: circa alterutrum enim erret, eo ipso peccat, & non consequitur finem; ergo difficile est esse prudentem. Explicatur. Ad hoc enim, ut quis imprudenter non bibat aquam ponderosam, adeoque pravam, requiritur, ut sciat omnem aquam ponderosam esse pravam, & hanc aquam esse ponderosam: alterutrum verò ex his duobus ignoret, periculum est, ne imprudenter bibat aquam pravam, & nocivam sanitati; idemque dic de aliis; ergo cum difficile sit nec errare circa universalia, nec circa singularia, difficile est esse prudentem.

7 Quoad quartum: ex eo, quod prudentia versetur non solum circa universalia, sed etiam circa singularia, infert Aristoteles discrimen prudentiæ, ab habitu scientiæ, & ab habitu intellectus. Pro quo debet supponi, quod per habitus intellectus possumus versari circa duo extrema, & circa aliquid medium. Extrema sursum sunt principia universalia, supra quę non dantur alia principia, per quæ probentur. Extrema

deor-

deorſum ſunt ſingularia, infra quæ nihil datur inferius. Media ſunt univerſalia, ſupra quæ dantur principia, per quæ probentur. Hoc poſito, prudentia differt à ſcientia, quia ſcientia verſatur circa univerſalia, ſupra quæ dantur principia, per quæ probentur, non autem deſcendit ad ſingularia extrema. At prudentia deſcendit uſque ad ſingularia extrema. Cum enim verſetur circa agibilia, ſola autem ſingularia ſint agibilia, verſatur circa ſingularia. Intellectus verſatur circa univerſalia, quæ ſunt extrema ſurſum, cum ſupra ipſa non ſint alia principia: at prudentia verſatur circa ſingularia, quæ ſunt extrema deorſum, cum ſub ipſis nihil ſit; ergo prudentia opponitur intellectui, in quantum intellectus verſatur circa extrema ſurſum, prudentia verſatur circa extrema deorſum. Addit Ariſtoteles, quod ſingularium agibilium, de quibus judicat prudentia, non datur ſcientia, ſed ſenſus quidam, non proprius, & externus, ſed internus, & communis. Explicatur. Datur quidam ſenſus internus, qui vocatur imaginatio, per quem mathematici imaginantur figuras, quas ſpeculantur, puta triangulum &c. & qui non vigent hoc ſenſu, quo interius videant figuras, ſunt parum apti ad mathematicam. Proportionaliter datur quidam ſenſus, quo diſcernimus, quid hic, & nunc ſit conveniens, vel inconveniens, qui ſenſus vocatur æſtimativa: animalia verò, quæ habent hunc ſenſum valde perfectum, dicuntur prudentia. Hic ergo ſenſus eſt naturalis diſpoſitio ad prudentiam, & conſiderat, ac comparat omnes circumſtantias ſingulares actionum.

De Eubulia, ſeu bona conſultatione. Caput IX.

1 *Iam vero quærere, & conſultare inter ſe differunt: conſultare enim quærere aliquid eſt. Oportet autem de bona conſultatione quidnam ſit, ſtatuere, utrum ſcientia aliqua, an opinio, an bona conjectatio, an aliquod aliud genus.*

2 Scientia quidem non eſt. Non enim de ijs, quæ ſciunt, inquirunt, bona autem conſultatio, conſultatio quædam eſt: qui vero conſultat quærit, & ratiocinatur.

3 Sed neque bona conjectatio eſt: quippe cum & abſque ratione, & citum quid bona conjectatio ſit, longo autem tempore conſultent. Vnde ajunt, cito agenda eſſe, quæ conſultaveris, tarde vero, ac diu conſultandum. Adde, quod ſolertia, & bona conſultatio diverſa inter ſe ſunt. Solertia vero bona quædam conjectatio eſt.

4 Neque vero bona conſultatio opinio ulla eſt.
** 5 Sed quoniam errat, qui male conſultat, qui bene, recte id facit, bonam conſultationem eſſe rectitudinem quandam perſpicuum eſt, * 6 quæ tamen neque ſcientiæ eſt, neque opinionis. Scientiæ ſiquidem neque rectitudo ulla eſt, neque error: opinionis autem veritas rectitudo eſt. Accedit, quod definitum jam omne id eſt, cujus eſt opinio. Quin etiam neque ſine ratione, bona conſultatio eſt. Cogitatione igitur eſt inferior: quippe cum nondum ſit enunciatio. Nam opinio non inquiſitio, ſed enunciatio jam eſt. Qui autem conſultat, ſive bene, ſive male id faciat, quærit aliquid, ac ratiocinatur. Sed bona conſultatio conſultationis rectitudo quædam eſt. Idcirco primum quid ſit, & circa quid verſetur conſultatio, eſt quærendum.*

Agit jam Ariſtoteles de tribus virtutibus minus principalibus prudentiæ annexis, quæ ſunt *eubulia*, ſeu bona conſultatio, *ſyneſis*, ſeu perſpicacia, ac *gnome*, ſeu decretum, & ſententia. Incipiens igitur ab eubulia, ſeu bona conſultatione, primo quærit, in quo genere ſit, & concludit, quod eſt quædam rectitudo: ſecundo quærit, cujus ſit rectitudo, & oſtendit, quod eſt rectitudo conſilii: tertio demum examinat, qualis rectitudo ſit, ac determinat quatuor conditiones ipſius, ex quibus poteſt colligi integra definitio Eubuliæ.

1 Quoad primum: Eubulia, ſeu bona conſultatio includit conſultationem: conſultatio verò ſe habet ad inquiſitionem, ſicut ſpecies ad genus. Nam licet omnis conſultatio ſit inquiſitio, tamen non omnis inquiſitio eſt conſultatio. Vt igitur ex-

plice-

plicemus, quid sit Eubulia, seu bona consultatio, debemus primo examinare, in quo genere sit, nimirum an sit scientia quædam, an potius quædam opinio, an potius quædam eustochia, seu bona coniectatio, an aliquid aliud?

2 Primo ergo bona consultatio non potest esse scientia. Probatur: nam non quærimus ea, quæ scimus; sed per eubuliam inquirimus, ac ratiocinamur de iis, de quibus consultamus; ergo eubulia non est scientia.

3 Secundo: Eubulia non est Eustochia, seu bona coniectatio. Probatur dupliciter primo: si bona consultatio idem esset, ac bona conjectatio, consultatio esset idem, ac conjectatio; sed consultatio, ac conjectatio non sunt idem; ergo &c. Probatur minor: nam conjectatio fit sine multationis inquisitione, & valde celeriter; sed ad consultationem requiritur magna inquisitio, & multum temporis, ideoque proverbio dicitur, quod tardè est consultandum, sed celeriter est exequendum quæ jam sunt deliberata; ergo &c. Secundo solertia est quædam bona conjectatio, cum dicatur esse bona conjectatio medii; ergo si bona consultatio esset idem, ac bona conjectatio, solertia contineretur sub bona consultatione, vel esset omnino idem, ac bona consultatio; sed solertia non continetur sub bona consultatione, nec est omnino idem cum illa; ergo &c. Differentia porro inter solertiam, & eubuliam est, quod per solertiam bene conjectamus medium ad aliquam conclusionem probandam: per eubuliam verò bene inquirimus media ad finem consequendum.

4 Tertiò Eubulia neque etiam est opinio. Qui enim opinatur, jam determinat unam partem contradictionis; sed qui consultat, adhuc est indeterminatus ad utramque partem contradictionis, & ideo consultat, ut alteram contradictionis partem determinet; ergo &c.

5 Quid ergo est Eubulia, cum neque sit scientia, neque opinio, neque conjectura? Dicendum, quod ut ipsum nomen Eubulię sonat, est quędam rectitudo, adeoque genus Eubuliæ est rectitudo. Patet: nam qui malè consultat, peccat, adeoque mala consultatio est quædam pravitas; ergo è converso qui bene consultat, bene se habet, adeoque Eubulia est quædam rectitudo, & bonitas.

6 Quoad secundum: cum jam statutum sit Eubuliam esse rectitudinem, examinandum est, cujus sit rectitudo. Dicendum, quod non est rectitudo scientiæ, neque opinionis, sed est quædam rectitudo consilii. Quod non sit rectitudo scientiæ, probatur: nam illa debent rectificari, quæ possunt esse recta, vel non recta; sed scientia est essentialiter recta rectitudine veritatis; ergo scientia non potest rectificari, adeoque eubulia non est rectitudo scientiæ. Quod non sit rectitudo opinionis, probatur primo, quia eubulia ex ipsa nominis etymologia est quædam rectitudo bonitatis, siquidem εὖ significat bene; sed rectitudo opinionis est sola veritas, sicut pravitas opinionis est sola falsitas, ergo eubulia non est rectitudo opinionis. Secundo probatur, quia opinio est de aliquo determinato, cum per opinionem opinemur unam partem contradictionis, adeoque rectitudo opinionis est, per quā rectè determinamus unam partem contradictionis: consultatio è converso est inquisitio nō finе ratione, sed de aliquo indeterminato, cum qui consultat, adhuc non determinet alteram partem contradictionis, adeoque rectitudo consultationis est rectitudo, per quam rectè inquirimus, nullam adhuc determinando partem contradictionis; ergo rectitudo, quam includit Eubulia, non est rectitudo opinionis. Eubulia igitur juxta nominis etymologiam est rectitudo consilii, seu consultationis, ideoque ad intelligendum, quid sit eubulia, debet sciri, quid sit consilium, seu consultatio, & circa

quæ

quæ sit. Sed quia hæc ex professo sunt explicata libro tertio, nihil est addendum.

7 Quoniam vero rectitudo pluribus modis dicitur, non omnem rectitudinem esse bonam consultationem perspicuum est. Incontinens enim, & pravus, quod proponit sibi ratiocinando videre, assequetur, ut ita recte quidem consultaverit, magnum tamen malum sibi compararit. At bene consultasse esse bonum quoddam videtur. Talis enim rectitudo consultationis bona consultatio est, quæ ad bonum assequendum spectat.

8 Sed fieri tamen potest, ut falsa ratiocinatione id assequamur, quodque oportet facere assequamur, per quod tamen oportet, non assequamur, sed medius terminus falsus sit. Quare neque eadem erit bona consultatio, qua quod oportet quidem assequetur quispiam, non tamen per quod oportet.

9 Præterea fieri potest, ut multo tempore aliquis, aliquis vero cito consultans quippiam assequatur; ergo neque illa adhuc bona consultatio est, sed ea rectitudo, quæ secundum utilitatem, & id, quod oportet, & sicut, & quando existit.

10 Fieri item potest, ut & absolute bene consultet quispiam, & ad quendam finem. Bona itaque consultatio absolute ea est, quæ ad finem absolute, quædam vero bona consultatio, quæ ad quendam finem spectans perficitur.

11 Si igitur prudentium est bene consultare, bona consultatio rectitudo ea esse videretur, quæ secundum utilitatem ad quendam finem spectat, cujus prudentia vera existimatio est.

7 Quoad tertium: quandoquidem dictum est eubuliam esse quamdam rectitudinem consilii, explicandum est, qualis rectitudo consilii sit: hoc autem explicabitur, declarando quatuor conditiones requisitas ad eubuliam, seu rectam consultationem. Vt explicetur prima conditio, notandum est, quod rectitudo dicitur multipliciter, primo propriè, secundo per quandam similitudinem. Propriè rectitudo dicitur de bonis, ut cum dicitur, quod quis est bonus fur, & rectè furatur. Non quælibet igitur rectitudo consilii est eubulia. Cum enim incontinens rectè consultat ad obtinendum finem malum, puta ad adulterandum, talis consultatio non spectat ad eubuliam. Prima ergo conditio eubuliæ est, ut sit rectitudo consilii ad obtinendum finem bonum.

8 Secunda conditio eubuliæ est, ut sit rectitudo consilii ad obtinendum finem bonum per media, per quæ oportet. Explicatur. Sicut potest quis in speculativis conclusionem veram probare per medium terminum, seu præmissas falsas, sic potest in practicis ad finem bonum assumere medium malum, ut cum furatur ad faciendum eleemosynam; sed qui probat conclusionem veram per præmissas falsas, non bene ratiocinatur; ergo qui ad finem bonum assumit medium malum non bene consultat, adeoque eubulia est consultatio, per quam quis ad finem bonum tendit per media, per quæ oportet.

9 Tertia conditio est, ut sit rectitudo consilii, per quam quis assequatur finem bonum per media, per quæ oportet, & tempore, quo oportet. Explicatur. Si quis, vel præcipitanter consultet, vel ita lentè, ut dum deliberat, elabatur opportunitas exequendi, malè consultat; ergo ad rectitudinem consultationis requiritur etiam, ut eam absolvat tempore, quo oportet.

10 Quarta conditio est, ut sit rectitudo consilii in ordine ad finem totius vitæ humanæ. Ille enim simpliciter bene consultat, qui invenit media convenientia ad finem, & bonum simpliciter, qui est felicitas: qui verò invenit media ad finem particularem, bene consultat solum *secundum quid*. Eubulia igitur est rectitudo consilii in ordine ad finem, circa quem prudentia simpliciter dicta habet veram existimationem, ac proinde sicut prudentia habet veram existimationem circa finem simpliciter, sic eubulia habet veram rectitudinem consilii circa finem simpliciter.

11 Ex dictis potest inferri definitio eubuliæ, quæ est: *Eubulia est rectitudo consilii ad finem bonum simpliciter per vias congruas, & tempore convenienti.*

De synesi, seu perspicacia in judicando de agibilibus.
Caput X.

1 *IAm vero perspicacia quoque est, & hebetudo, quibus homines perspicaces, atque hebetes dicimus. Neque omnino idem cum scientia, vel opinione hæc est: omnes enim essent perspicaces: neque est una aliqua ex singulis scientiis, verbi causa, neque medicina, de salubribus enim esset: neque geometria, nam circa magnitudines versaretur: neque enim de iis, quæ semper sunt, & motu carent, perspicacia est: neque de iis, quæ quomodolibet fiunt:* * 2 *sed de quibus dubitaret quispiam, atque consultaret. Ideo circa eadem quidem, circa quæ prudentia, versatur, idem tamen prudentia, & perspicacia non est. Prudentia enim præceptiva est: quid enim agendum, aut non agendum sit, finis est ipsius: perspicacia vero judicativa tantummodo. Idem namque est perspicacia, & bona perspicacia: perspicaces siquidem etiam bene perspicaces sunt.*

3 *Neque uero habere, neque acquirere prudentiam perspicacia est, sed sicut perspicere dicitur discere, cum scientia quispiam utitur, ita quoque cum opinione utitur ad ea judicanda, de quibus prudentia est, alio dicente, & judicanda quidem rectè: bene enim, & recte idem est, & inde nomen hoc uenit perspicacia, qua bene perspicaces homines sunt, ex ea scilicet, quæ in discendo consistit. Discere enim sæpenumero, perspicere dicimus.*

1 QVia ad prudentiam non sufficit, ut quis bene consultet de agendis in ordine ad finem, sed etiam requiritur, ut videat, & judicet, quid possit fieri ad finem obtinendum, ideo præter Eubuliam datur quædam alia virtus prudentiæ annexa, quæ græcè vocatur σύνεσις, latinè ab aliquibus dicitur sagacitas, ab aliis perspicacia in videndo, & judicando, quid possit fieri in ordine ad finem obtinendum: habitus verò synesi contrarius est quædam hebetudo, per quam non potest quis judicare, quid sit faciendum in ordine ad finem. Aristoteles igitur, postquam egit de eubulia, agit de synesi: ac primo docet, quod synesis non est idem, ac scientia, vel opinio. Si enim esset idem, ac scientia in genere, omnes, qui habent aliquam scientiam, sicut eo ipso sunt scientes, sic essent perspicaces in judicando; sed multi, licet habeant aliquam scientiam, adhuc non sunt perspicaces in judicando, sed potius sunt habetes; ergo &c. Rursus si synesis esset idem, ac opinio, omnes qui habent aliquam opinionem, eo ipso essent perspicaces in judicando, quod tamen est falsum. Sicut autem synesis non est idem, ac scientia in genere, sic non est ulla scientia particularis; ex. gr. neque est medicina, neque geometria, &c. Si enim esset medicina versaretur circa sanum, & ægrum, si esset geometria versaretur circa magnitudines; sed neque versatur circa sanum, & ægrum, neque circa magnitudines; ergo &c. Rursus synesis non versatur circa sempiterna, & immobilia, ut metaphysica, neque circa mobilia, & mutabilia per naturam, ut physica; ergo neque est idem cum physica, neque cum metaphysica, aut ulla scientia particulari.

2 Circa quam igitur materiam versatur synesis? Dicendum, quod versatur circa ea, de quibus possumus consultare, vel dubitare, an simpliciter sint agenda, vel non in ordine ad ultimum finem; sed circa hæc eadem versatur prudentia; ergo synesis versatur circa eadem, circa quæ versatur prudentia. Adhuc tamen synesis differt à prudentia, proportionaliter, ac eubulia differt à synesi. Explicatur. Eubulia versatur circa agibilia in ordine ad ultimum finem, consultando; synesis versatur circa eadem, judicando quid possit fieri in ordine ad ultimum finem; prudentia demum versatur circa eadem, præcipiendo, quid omnibus pensatis sit faciendum in ordine ad ultimum finem: & quia consultatio ordinatur ad judicium, judicium ordinatur ad præceptum, ideo eubulia ordinatur ad synesim, synesis ordinatur ad prudentiam, quæ est habitus præceptivus, ac finis aliorum; nam cæteri actus ordinantur ad præceptum, qui est ultimus actus rationis. Addit Aristoteles, quod *synesis* sumitur pro

eodem,

eodem, ac *eusynesis*, sive *perspicacia* sumitur pro eodem, ac *bona perspicacia*. Perspicacia enim est vis bene judicandi, ac perspicaces dicuntur, qui habent hanc vim.

30 Concludit Aristoteles, quod synesis non est idem, ac habere prudentiam, nec est idem, ac prudentiam addiscere, sed est quidam usus prudentiæ. Licet enim aliquando *συνέσεως* significet ipsum addiscere, adhuc aliquando significat ipsum intelligere, ac uti opinione ad judicandum, & ad rectè judicandum de iis, circa quæ prudentia versatur, ideoque synesis idem est, ac *eusynesis*, ac syneti dicuntur iidem, ac eusyneti, hoc est rectè judicantes.

De gnome, seu sententia, & de comparatione dictorum habituum inter se, & cum prudentia. Caput XI.

1 *IAm quæ vocatur sententia, quâ bene sentientes, & habere sententiam quosdam dicimus, est æqui, & boni viri judicium rectum. Cui rei id argumentum est, quod æquum, & bonum virum maximè esse ad consentiendum, id est ignoscendum idoneum dicimus, æquitatem verò esse, habere consensionem, & veniam circa singula. Consensio autem sententia est judicativa recta æqui, & boni viri; at recta ea est, quæ est veracis.*

1 TErtia virtus prudentiæ annexa græcè vocatur Gnome, latinè sentētia, secundum quam dicimus homines prudentes esse eugnomones, seu bene sentientes. Explicatur. Dictum est lib. 5. cap. 10. quod præter justitiam legalem debet dari æquitas, per quam corrigamus justum legale in paucioribus, in quibus deficit; ergo proportionaliter in ratione præter synesim, per quam judicamus, quid sit faciendum secundum justum legele, dari debet virtus, per quam judicamus, quid sit faciendum in casibus, in quibus justum legale deficit. Gnome igitur sumpta pro actu est *judicium rectum æqui, ac boni viri, per quod judicat, quid sit faciendum in casibus, in quibus lex deficit, ac benignè interpretatur legem*. Idcirco dicimus hominem æquum esse benignè sentientem, & proclivem ad ignoscendum, ac ad aliquid remittendum de rigore legis. E converso dicimus syngnomen esse *rectam sententiam æqui, bonique viri rectè judicantis secundum æquitatem*.

2 Sunt autem omnes habitus consentaneè ad idem tendentes. Nam & sententiam, & perspicaciam, & prudentiam, & intellectum ad eosdem referentes dicimus, dum & sententiam, & intellectum jam habere, & prudentes, & perspicaces appellamus. Omnes enim facultates hæ ultimorum sunt, & particularium. Atque in eo quidem, quod ad judicandum idoneus quispiam est, de iis, quæ egit prudens, perspicax, & bene sentiens, seu consentiens erit. Nam æqua communia bonis omnibus sunt, in eo, quod ad alium spectant. Agendæ autem res ex iis sunt, quæ particularia, & ultima omnium sunt. Nam & prudentem oportet ea cognoscere: & perspicacia, & sententia circa agenda versatur. At hæc ultima sunt.

3 Intellectus quoque ultimorum est in utranque partem. Primorum enim, & ultimorum terminorum intellectus est, non ratio. Ille quidem, qui in demonstrationibus versatur, immobilium terminorum, & primorum: alter qui in activis consistit, ultimi, & ejus quod evenire aliter, atque aliter potest, & alterius propositionis. Hæ enim ejus, cujus causa aliquid est, principia sunt, quippe cum ex singularibus universalia existant, quorum sanè habere sensum oportet. Is autem sensus intellectus est.

Quocirca esse etiam hæc naturalia videntur, Ac sapiens quidem natura nemo est, sed sententiam habet, & perspicaciam, & intellectum. Indicium cujus illud est, quod hæc sequi etiam ætates existimamus, talisque ætas intellectu, & sententia prædita est, quasi causa ex natura ipsa sit.

Postquam Aristoteles egit de prudentia, ac de habitibus prudentiæ annexis, comparat hos habitus inter se, & cum prudentia; & primo quidem explicat, quo pacto omnes isti habitus versentur circa singularia agibilia, circa quæ versatur prudentia, adeoque omnes insint viro prudenti; secundo infert duo corollaria.

2 Quoad primum: synesis, gnome, pru-

dentia, & intellectus practicus, qui supra cap.8. in fine vocatus fuit sensus, atque est is, quo judicamus convenientiam, aut disconvenientiam singularium,& est affinis æstimativæ,circa idem versantur, hoc est circa singularia agibilia, quæ sunt extrema deorsum, ut dictum est ibidem: & ex hoc oritur, quod eosdem dicimus esse simul prudentes,perspicaces,benignè sentientes, & præditos intellectu particulari. Quod circa eadem singularia agibilia versentur synesis,seu perspicacia, gnome, & prudentia, & quod hi habitus insint eidem, probatur: sicut enim per prudentiam debemus præcipere,quid omnibus pensatis sit agendum in ordine ad finem simpliciter, sic per synesim,seu perspicaciam debemus judicare, quid possit fieri ad finem consequendum,& per gnomen, quæ debet inesse viro æquo, & bono, in quantum versatur circa alterum, debemus statuere, quid possit fieri in iis, in quibus lex deficit; sed sicut per prudentiam debemus præcipere, quid sit agendum circa agibilia singularia,& extrema, sic per synesim, & gnomen debemus de iisdem judicare, ac sententiare; ergo omnes isti tres habitus versantur circa singularia agibilia.

3 Probatur jam, quod circa eadem singularia agibilia versetur etiam intellectus. Intellectus enim debet versari circa extrema,tum sursum, tum deorsum in utramque partem. Sicut enim dantur quædam principia universalia, circa quæ versatur non ratio discursiva, sed intellectus immediatè ipsis assentiens,sic dantur quędam singularia, quorum non est ratio, circa quæ non versatur ratio discursiva de singularibus, sed intellectus particularis.Intellectus igitur,qui est principium scientiarum demonstrativarum, est, qui immediatè assentitur primis principiis universalibus, ac necessariis,qui sunt termini sursum: intellectus, qui est principium prudentiæ, afsentitur quibusdam singularibus immediatis, quæ assumuntur ut minores particulares ad inferendas cōclusiones particulares prudentiæ, per quas concluditur, quid sit agendum hic, & nunc. Hæc autem singularia solent esse principia ad modum causæ finalis. Sicut enim ex fine arguimus *hic est finis*; *ergo hoc est agendum*, sic argumentamur ex istis principiis, *hoc est conveniens*, *vel inconveniens*; *ergo hoc*, *& hoc est agendum*. Ex his etiam singularibus possumus per inductionem colligere principia practica universalia; & hunc intellectum circa particularia supra cap.8. vocavimus quemdam sensum, ac diximus eum esse valde similem æstimativæ; ergo cum etiam intellectus practicus versetur circa singularia agibilia, circa quæ versatur prudentia,patet, quod omnes enumerati quatuor habitus circa eadem versantur, adeoque sunt connexi inter se, & cum prudentia.

4 Confirmatur ex signo: habitus enim explicati videntur esse naturales, ideoque videntur sequi ad ætatem, ac proprium est senum, ut sint prudentes, intelligentes principia singularia, ac dispositi ad sententiandum secundum quamdam æquitatem, cum è converso habitus speculativi, puta metaphysicæ, vel geometriæ non sint naturales, neque homines ulla ætate sint naturaliter geometræ, & metaphysici, seu sapientes. Ratio autem hujus est, quia potentiæ sensitivæ versantes circa singularia sunt naturales homini; ergo si homines habeant naturaliter bonam æstimativam, qua discernant convenientia ab inconvenientibus, accedente experientia per ætatem, evadunt prudentes, ac perspicaces ideoque prudentia, & habitus annexi videntur esse à natura. E converso potentiæ sensitivæ non versantur circa universalia; ergo per potentias sensitivas non sumus propinquè dispositi ad scientias, quæ versantur circa universalia, ideoque scientiæ non sunt naturales.

5 *Ideo & principium, & finis intellectus est. Ex his enim, & de his demonstrationes fiunt.*

6 *Quare*

6 Quare peritorum hominum, & seniorum, seu prudentum pronunciationibus, & opinionibus absque demonstratione, non minus, quam demonstrationibus attendendum est. Quia nanque ex ipsa experientia visum habent, principia intuentur.

7 Quid igitur sapientia, & prudentia sit, & circa quæ utraque versetur, tum alterius alteram animæ portionis virtutem esse, dictum jam est.

5 Quoad secundum: ex dictis Aristoteles infert duo corollaria. Primum est: intellectus practicus est principium, & finis demonstrationum practicarum. Probatur, & explicatur: Principia enim demonstrationum practicarum sunt, ex quibus concluditur, quid sit agendum: finis est bonum, quod proponitur ut consequendum per actiones; sed ex eo, quod finis, quem intendimus, sit talis, concluditur, quid sit agendum, ideoque finis est primum principium demonstrationum practicarum; ergo intellectus practicus proponens finem est simul principium, & finis demonstrationum practicarum.

6 Secundum corollarium est, quod in practicis non minus habenda est ratio de opinionibus prudentum, & expertorum, quam de demonstrationibus. Ratio est, quia prudentes, & experti propter experientiam habent evidentiam de principiis agibilibus, adeoque de agendis.

7 Concludit Aristoteles, quod satis est explicatum, primo quid sit prudentia, ac sapientia: secundo circa quæ versentur: tertio in qua animæ parte, tanquam in subiecto recipiantur. Dictum est enim, quod sapientia recipitur in ratione speculatiua, prudentia in practica.

Vtrum, & quomodo sapientia, ac prudentia sint utiles ad felicitatem, & quo pacto prudentia sit necessaria ad virtutes morales. Caput XII.

1 Dubitaret autem quispiam de ipsis his habitibus, quæ in re utiles sint.

2 Sapientia enim nihil contemplatur quo fieri homo felix possit, quippe cum nullius sit generationis.

3 At prudentia hoc quidem habet, sed cujus causa opus ipsa est? siquidem prudentia est, quæ circa ea versatur, quæ justa, & honesta, & bona homini sunt: ea autem sunt hujusmodi, quæ agere viri boni est. At nihilo magis ad agendum idonei, eo quod cognoscimus ipsa hæc, sumus, siquidem habitus virtutes sunt, quemadmodum neque salubria, neque bonæ habitudini convenientia, quæ non eo, quod faciunt, sed quia ex habitu existunt, ita dicuntur. Nihilo enim ad agendum idonei magis ex eo sumus, quod medicinam, aut exercitatoriam habemus.

4 Quod si non horum causa prudentia statuenda est, sed ut probi fiant, iis sane, qui probi sunt, nihil erit utilis, quin etiam neque iis, qui non habent, quippe cum nihil referat, habeatne aliquis, an habentibus aliis obediat, satisque nobis sit, quemadmodum & in sanitate. Nam quamvis sani esse velimus, medicinam tamen non discimus.

1 PRæcipua ex virtutibus speculativis est sapientia, præcipua ex practicis est prudentia. Aristoteles igitur postquam egit de virtutibus intellectualibus, agit de utilitate duarum præcipuarum, tum in ordine ad felicitatem, tum nominatim de necessitate prudentiæ in ordine ad virtutem: ac primo quidem proponit quasdam rationes dubitandi: secundo quæstionem solvit.

2 Videtur igitur primo, quod sapientia non sit utilis ad felicitatem: felicitas enim ex dictis lib. primo cap.7. art.2. consistit in operatione virtutis; sed sapientia, cum speculetur solum necessaria, & æterna, nihil agit de ulla actione, vel operatione virtutis, neque de ulla operatione, per quam homo possit fieri felix; ergo sapientia videtur omnino inutilis ad felicitatem.

3 Secundo videtur, quod etiam prudentia sit inutilis ad operationem virtutis, adeoque ad felicitatem, quæ consistit in tali operatione. Prudentia enim considerat, quænam operationes virtutis debeant fieri ab homine jam virtute prædito, eo pa-

ꝯto, quo medicina speculatur etiam, quas operationes sanas efficiat homo sanus; sed sicut homo jam sanus propter habitum sanitatis efficit opera sana, etiamsi nō habeat medicinam, sic homo virtute preditus propter habitum virtutis moralis efficit opera virtuosa, etiamsi non habeat scientiam talium operum; ergo sicut homo sanus per medicinam non fit magis idoneus ad facienda opera hominis sani, adeoque non indiget scientia medicinæ, sic homo virtute præditus per prudentiam non fit magis idoneus ad facienda opera virtuosa, adeoque non indiget prudentia.

4 Tertio, si dicatur, quod sicut homo cum est sanus, ad faciendas operationes sanas non indiget medicina, tamen cum non est sanus indiget medicina ad acquirendam sanitatem; sic licet homo cum est virtute præditus non indigeat prudentia ad faciendas operationes virtuosas adhuc cum non est virtute præditus indiget prudentia ad acquirendam virtutem; contra est primo, quia hinc sequitur, quod hominibus jam habentibus virtutem moralē non est necessaria prudentia, Secundo contra est, quia sicut ad hoc, ut ægrotus acquirat sanitatem, non requiritur, ut ipse habeat scientiam de sanativis, sed sufficit ut obediat medico habenti talem scientiam, sic ad hoc, ut quis carens virtute morali illam acquirat, non requiritur, ut ipse habeat prudentiam, quæ est scientia de agendis, sed sufficit, ut obediat homini prudenti; ergo prudentia nec debet necessario inesse homini virtute prædito, cum jam est virtute præditus, nec antequam virtutem acquirat.

5 Quarto videtur inconveniens, quod ex una parte prudentia sit inferior habitu sapientiæ, ex alia parte sit magis domina, magisque præceptiva, quam sapientia; sed est magis domina, magisque præceptiva; ergo &c. Probatur minor: nam prudentia, cum sit scientia agendorum, præcipit de omnibus agendis, ideoque præscribit etiam, qualiter sit vacandum studiis sapientiæ, & qualiter sit contemplandum; ergo præcipit etiam sapientiæ.

5 Accedit ad hæc, quod absurdum esse videretur, si principalior, & præstantior, quam sapientia ea esset, quæ ipsa esset deterior. Quæ enim facit, circa singula dominatur, atque imperat.

6 De his igitur dicendum est: nunc enim de ipsis tantum dubitationem exposuimus. Primum itaque utrasque per se necessario esse expetendas dicimus, cum utriusque animæ portionis virtutes sint, licet neutra ex ipsis quicquam efficiat.

7 Deinde etiam efficiunt quidem, non tamen ut medicina sanitatem, sed ut sanitas bonæ habitudinis operationes, sic sapientia felicitatem. Cum enim totius virtutis pars sit, dum habetur, atque operatur, felicem facit.

8 Præterea opus, & ex prudentia, & ex morali virtute perficitur. Virtus enim propositum scopum, prudentia quæ ad ipsum tendunt, recta efficit. Quartæ autem animæ partis, id est altricis, nulla talis virtus est, quippe cum in ea agere, aut non agere situm minime sit.

6 Propositis rationibus dubitandi, solvit Aristoteles quæstionem. Primo ergo docet sapientiam, & prudentiam, cum altera sit virtus rationis speculativæ, altera rationis practicæ, esse expetibiles gratia sui, etiamsi non conducerent ad aliquid aliud; ergo malè ex eo, quod non sint vtiles ad aliud, infertur illas esse inutiles, & contemnendas.

6 Secundo docet sapientiam facere hominem felicem, non quidem eo pacto, quo medicina efficit hominem sanum, adeoque sanè operantem, sed eo pacto, quo sanitas efficit hominem sanum, & sanè operantem. Felix enim est homo, qui habet virtutem perfectam, & secundum illam operatur; sed sapientia vel est perfecta virtus, vel est præcipua pars perfectæ virtutis, & per eam homo perfectè operatur, contemplando; ergo sapiētia efficit hominem felicem, eo pacto, quo sanitas efficit hominem sanum; ergo sicut sanitas non est inutilis, sed est summè necessaria ad faciendum hominem sanum, sic sapientia

non

non eſt inutilis, ſed eſt ſummè neceſſaria ad faciendum hominem felicem. Per hæc igitur patet ad primam rationem dubitandi, in qua ex eo, quod ſapientia non ſpeculetur de utilibus ad felicitatem, infertur illam non eſſe utilem ad felicitatem.

8 Tertio docet opera moraliter bona in ratione talium pendere, tum à virtute morali, tum à prudentia. Vt enim benè operemur, debemus eſſe bene diſpoſiti tum ad amorem finis, tum ad electionem mediorum conducentium ad finem; ſed per virtutem moralem bene diſponimur ad amorem finis, qui amor vocatur propoſitũ; per prudentiam bene diſponimur ad electionem mediorum, nam prudentia eſt recta ratio agendorum ad finem; ergo actus moraliter bonus, ut talis, pendet & à virtute morali, & à prudentia; ergo ad operationes virtutis concurrit tum prudentia, quæ eſt virtus rationis practicæ, quæ eſt rationalis per eſſentiam, tum virtus moralis, quæ eſt virtus perfectiva appetitus, qui eſt rationalis per participationem, in quantum paret rationi. Quartæ verò partis animæ, hoc eſt vegetabilis, nulla datur virtus propriè humana, quia ejus actus, cum non ſit in noſtra poteſtate, neque ſunt rationales per eſſentiam, neque per participationem. Per hęc autem patet ad ſecundã rationem dubitandi, in qua opponebatur, quod prudentia non concurrit ad actus vituoſos.

9 *At vero de eo, quod ex prudentia ad agenda, vel honeſta, vel juſta nihilo aptiores ſint homines, paulo altius incipiendum eſt, hoc ſumpto initio.*

10 *Quemadmodum juſta agentes nonnullos nondum eſſe juſtos dicimus, ut eos, qui ea, quæ à legibus præcipiuntur, vel inviti faciunt, vel ex ignoratione, vel ob aliquid aliud, & non ob ipſa, cum tamen ea agant, quæ oportet, quæque bonum virum decet: ita licet, ut quodam modo ſe habens quiſpiam ſingula agat, ut bonus ſit, id eſt ex electione, & ipſorum eorum cauſa, quæ aguntur. Electionem igitur rectam virtus facit: quæcunque autẽ natura cõparatum eſt, ut illius cauſa agãtur, nõ virtutis, ſed alterius facultatis sũt.*

11 *Attendendum autem eſt, ac de his manifeſtius dicendum. Eſt itaque facultas quædam, quam calliditatem vocant. Ea eſt talis, ut quæ ad ſuppoſitum ſcopum conducunt, agere poſſit, atque aſſequi. Atque hæc quidem, ſi propoſitum honeſtum ſit, eſt laudabilis, ſi pravum, verſutia eſt. Vnde etiam prudentes callidos, & verſutos eſſe dicimus. Prudentia vero hæc facultas non eſt, non ſine tamen facultate hac exiſtit, ſed habitus oculo huic animæ non abſque virtute acquiritur, ſicut diximus, & perſpicuum eſt. Ratiocinationes enim agendarum rerum principium habent. Quandoquidem ejuſmodi eſt finis, & quod optimum eſt, quodcunque illud fuerit. Sit enim, verbi cauſa, quod inciderit, id niſi bono viro non apparet, propterea quod diſtorquet pravitas, facitque ut circa activa principia fallamur. Quare non poſſe quempiam prudentem eſſe, niſi bonus ſit, manifeſtum eſt.*

9 Sed quia ex tertia ratione dubitaadi videtur poſſe homo eſſe, vel etiam fieri virtuoſus ſine prudentia, ideo Ariſtoteles dicit hoc punctum eſſe magis examinandum, ac quædam ex ſupradictis eſſe repetenda.

10 Revocandum eſt igitur in memoriam id, quod explicatum eſt lib.5. cap.8. poſſe nimirum aliquos juſta operari, & tamen non eſſe juſtos, imo nec operari juſtè. Ex.gr. ſi quis faciat, quæ præcepta, ſunt legibus, juſta operatur: at ſi faciat invitus, vel ignorans, vel non ex fine juſtè operandi, ſed propter lucrum, adhuc non eſt juſtus, nec juſtè operatur, quia non operatur eo modo, quo debet operari homo juſtus. Idem proportionaliter accidit in cæteris virtutibus. Poſito igitur, quod plura requirantur ad hoc, ut honeſtè operemur, & quod inter cætera requiratur, ut electio ordinetur ad finem honeſtum, qui eſt finis virtutis, virtus moralis, quæ rectificat appetitum in ordine ad amandum finem, ſive objectum formale virtutis, facit electionem rectam, quantum ad hoc, ut ſit ordinata ad debitum finem; ut vero electio ſit recta, hoc eſt electiva eorum, quæ verè conducunt ad finem, non facit virtus moralis, ſed alia quædam facultas, ſeu potentia.

11 Sed adhuc explicandum eſt clarius, quæ ſit potentia rectificans electionem quoad hoc, ut eligat media, quæ oportet

ad finem rectum. Vt hoc explicetur, notandum, quod in anima datur quædam facultas naturalis, quæ vocatur δεινότης, seu calliditas, quæ consistit in hoc, ut per eam possit homo judicare, quid sit faciendum in ordine ad finem intentum. Hæc facultas est indifferens ad hoc, ut concurrat ad actum bonum, vel malum, adeoque ad laudem, vel vituperationem, eaque potest homo bene, vel malè uti. Si intendamus finem malum, & hac facultate utamur ad illum consequendum, malè utimur tali facultate, & actus ipsius est vituperabilis: si intendamus finem bonum, eaque facultate utamur ad eum assequendum, bene utimur tali facultate, & actus ipsius est laudabilis. Facultas hæc, in quantum dirigitur ad finem malum, vocatur astutia, & est vituperabilis: in quantum dirigitur ad finem bonum, est laudabilis. Prudentia igitur non est quidem hæc calliditas, sed non potest esse sine hac calliditate. Quare huic facultati cognoscendi, atque agendi quæ conducunt ad finem propositum, quæ facultas est quasi quidam oculus animæ, addi debet habitus virtutis moralis, ut bene videat ipsum finem vitæ humanæ, adeoque rectè iudicet de agendis in ordine ad ultimum finem. Ratio est, quia principium agendorum in ordine ad finem est ipse finis; ergo qui non bene iudicat de fine, non potest rectè iudicare de agendis; sed solus probus, adeoque bene dispositus ad ultimum finem per virtutes morales, bene iudicat de ipso fine; finis enim unicuique talis videtur, qualiter ipse est dispositus, pravitas autem pervertit iudicium rationis, & facit, ut malè iudicemus de agendis; ergo solus vir probus potest rectè iudicare de ultimo fine, adeoque de agendis in ordine ad ultimum finem; sed prudentia est, per quam bene iudicamus de ultimo fine, ac de agendis in ordine ad ipsum; ergo prudentia potest inesse soli viro probo, adeoque prudentia non potest esse sine virtute morali.

De virtute naturali, ac de connexione virtutum moralium inter se, & cum prudentia. Cap. XIII. & ultimum.

1 *Sed considerandum rursus etiam de virtute est.*

2 *Nam simili modo quoque virtus sese habet. Sicut prudentia cum calliditate non idem quidem, sed simile tamen quid est; ita virtus naturalis cum ea, quæ propriè virtus dicitur. Omnibus enim singuli ex moribus esse quodam modo natura videntur. Nam & iusti, & temperantes, & fortes sumus, & cætera statim ab ipso ortu habemus. Sed aliud tamen est, quod quærimus, ut proprie bonum sit, & talia alio modo adsint. Etenim pueris, & bestiis naturales insunt habitus, sed sine intellectu, & mente esse noxij apparent. Cæterum tantum inspici videntur, quod quemadmodum in corpore valido, quod sine visu movetur, contingit, ut vehementer erret, propterea quod visu caret, ita quoque hic evenit, si intellectum acceperit, in agendo differt, atque habitus licet similis sit, proprie tamen virtus tunc erit. Quare quemadmodum in opinatiua parte duæ species sunt, calliditas, & prudentia, ita in morali duæ quoque sunt, quarum altera virtus naturalis, altera proprie virtus est: atque harum ea, quæ proprie virtus est, non sine prudentia existit.*

1 Aristoteles in fine capitis superioris explicavit primo, quo pacto prudentia, quæ est perfecta virtus, se habeat ad calliditatem, quæ est naturalis quædam, & imperfecta prudentia: secundo ostendit prudentiam non posse esse sine virtute morali. Hoc igitur capite hæc eadem proportionaliter declarans de virtute morali, primo explicat quo pacto virtutes morales se habeant ad quasdam virtutes naturales imperfectas: secundo ostendit virtutes morales non posse esse sine prudentia, & concludit connexionem virtutum moralium tum ad invicem, tum cum prudentia: tertio respondet quartæ rationi dubitandi propositæ capite superiori, in qua dubitabatur quo pacto prudentia, cum sit inferior sapientia, possit imperare sapientiæ.

2 Quoad primum: sicut prudentiæ, quæ

quæ eſt perfecta virtus, correſpondet naturalis calliditas, quæ eſt virtus quædam imperfecta; ſic virtutibus moralibus, quæ ſunt virtutes perfectæ, correſpondent quædam naturales virtutes imperfectæ. Explicatur. Videmus, quod hominibus inſunt quædam naturales inclinationes ad actus virtutum. Quidam enim ex ipſa natura ſunt propenſi ad actus iuſtitiæ, quidam ad actus liberalitatis, quidam ad actus temperantiæ; ergo dantur quædam naturales virtutes. Adhuc tamen exiſtimamus iſtas naturales virtutes eſſe imperfectas, & ad hoc, ut quis ſit vir probus, requirimus habitus perfectiores, per quos multo perfectiori modo diſponatur, & inclinetur ad actus virtutum; ergo præter virtutes naturales imperfectas, dantur virtutes morales, quæ ſolæ ſimpliciter ſunt virtutes. Quod autem virtutes naturales ſint imperfectæ, patet. Nam licet in pueris, ac belluis dentur naturales habitus boni, tamen tales habitus videntur nocere, ſi ſint ſine ratione. Sicut enim qui per virtutem motivam vehementer movetur, ſi non habeat viſum, facile impingit, & patitur damnum; ſic qui operatur ſecundum naturales inclinationes agendi iuſta, temperata, fortia, ſi operetur ſine iudicio rationis, nocet ſibi, & aliis; ergo inclinatio, operandi actus virtutum cum ratione differt ab inclinatione eoſdem exercendi ſine ratione, ſicut perfectum ab imperfecto; & cum habitus naturalis operandi ſine ratione non ſit propriè virtus, ſolus habitus acquiſitus operandi cum ratione eſt propriè virtus; ergo ſicut datur in ratione practica duplex habilitas, altera naturalis cognoſcendi, & faciendi quæ conducunt ad finem propoſitum, quæ poteſt eſſe ſine virtute morali, & propriè non eſt virtus; altera acquiſita, quæ non poteſt eſſe ſine virtute morali, & propriè eſt virtus; ſic in appetitu datur virtus moralis imperfecta, quæ poteſt eſſe ſine prudentia; & virtus moralis perfecta, quæ non poteſt eſſe ſine prudentia, adeoque prudentia, & virtutes morales ſunt inuicem connexæ, ita ut neutra poſſit eſſe ſine altera.

3 *Vnde etiam omnes virtutes prudentias eſſe inquiunt, & Socrates partim recte quærebat, partim errabat. Quod enim prudentias eſſe omnes virtutes opinabatur, errabat, recte dicebat, quod non ſine prudentia eſſe eas aſſerebat. Signum autem illud eſt, quod nunc omnes cum definiunt virtutem, ubi habitum eam eſſe dixerunt, & ad quæ eſt, adiungunt ſecundum rectam rationem. Recta autem ratio eſt, quæ ſecundum prudentiam exiſtit. Videntur igitur vaticinari quodam modo omnes talem eſſe habitum virtutem, qui ſecundum prudentiam exiſtit. Paululum tamen tranſeundum eſt. Virtus enim non tam ſecundum rectam rationem, quam cum recta ratione habitus eſt: at recta de huiuſmodi ratio eſt prudentia. Ac Socrates quidem rationes virtutes eſſe exiſtimabat, ſcientias enim eas eſſe omnes dicebat, nos cum ratione eſſe arbitramur. Ex his igitur, quæ dicta ſunt, conſtat, neque propriè bonum eſſe ſine prudentia, neque prudentem ſine morali virtute quempiam poſſe.*

3 Ex eo, quod virtus moralis non poſſit eſſe ſine prudentia, Socrates putauit omnes virtutes morales eſſe quaſdam prudentias, in quo partim errabat, partim dicebat verum. Errabat, in quantum dicebat virtutes morales eſſe prudentias: at verum dicebat, in quantum aſſerebat virtutes morales non poſſe eſſe ſine prudentia. Huic veritati, quod virtutes morales non poſſint eſſe ſine prudentia, conſonat etiam doctrina aliorum, qui viuebant tempore Ariſtotelis, ac definientes virtutes morales, dicebant illas eſſe habitus, & explicabant circa quæ obiecta verſentur, atque addebant, quod operantur ſecundum rectam rationem; ſed recta ratio eſt, quæ eſt ſecundum prudentiam; ergo ſubobſcurè indicabant omnes virtutes eſſe ſecundum prudentiam, atque adeo attingebant hanc veritatem. Vt igitur hæc veritas omnino explicetur, debet dici, quod virtutes morales non ſolum ſunt ſecundum rectam rationem, ſed etiam cum recta ratione, & non ſolum ſunt ſecundum prudentiam, ſed

etiam cum prudentia. Discrepamus igitur à Socrate, quia Socrates putavit virtutes morales esse prudẽtias, nos autem dicimus illas non esse prudentias, sed cum prudentia. Discrepamus ab alijs, qui dixerunt virtutes morales esse secundum prudentiam, quia dicimus illas non solum esse secundum prudentiam, sed cum prudentia, Prudentia igitur, & virtutes morales sunt ita connexæ, ut neque possit quis sine prudentia esse simpliciter bonus, neque possit sine virtute morali esse simpliciter prudens.

4 Quin etiam ratio illa hinc solvi posset, qua separatas esse inter se virtutes dissereret aliquis, eo quod idem ad omnes aptissimus minime sit, atque idcirco alias jam, alias nondum acquisiverit. Hoc siquidem in naturalibus virtutibus licet, in iis vero quibus absolute bonus vocatur quispiam, non licet. Simul enim cum prudentia, quæ una est, omnes existent. Perspicuum autem est & prudentia esse opus, etiam si non esset activa, propterea quod partis animæ virtus est: & sine prudentia, & virtute esse electionem rectam non posse, eo quod hæc finem, illa quæ ad finem tendunt, ut agamus, facit.

5 At vero neque præsidet sapientiæ, neque melioris, quam ipsa partis est, quemadmodum neque sanitati medicina: neque enim ipsa utitur, sed ut fiat providet. Quocirca illius causa præcipit, non autem illi. Simile præterea illud est, si quis civilem, propterea quod de omnibus præcipit, quæ in civitate sunt, Diis præesse, ac dominari etiam diceret.

4 Hinc patet, quid sit dicendum ad quæstionem, an virtutes possint separari? Quibusdam videtur, quod possint. Videmus enim, quod aliqui habent unam virtutem naturalem sine alia, ex. gr. aliquis est naturaliter justus, & non est naturaliter fortis, sed timidus. Respondet Aristoteles virtutes naturales, quę non sunt connexæ cum prudentia, posse separari, at virtutes morales, quæ sunt connexæ cum prudentia, non posse. Ratio est, quia nulla virtus moralis potest esse perfecta sine prudẽtia perfecta; sed prudentia perfecta non potest esse sine omnibus virtutibus moralibus, & est una tantum prudentia perfecta; ergo nulla virtus moralis potest saltem in gradu perfecto separari ab alia virtute morali. Et per hoc patet ad tertiam objectionem capite superiori propositam ad ostendendum, quod homo ad operandum secundum virtutem, non eget prudentia. Constat igitur, quod homo indigeret prudentia, etiamsi non esset virtus activa, quia est virtus, & perfectio rationis: Constat rursus hominem indigere prudentia etiam, quia est virtus activa, & quia sine ipsa electio non potest esse recta. Electio enim, in quantum ordinatur ad finem rectificatur ab appetitu, in quantum rectè eligit media, rectificatur à prudentia.

5 Demum potest ex tradita doctrina responderi ad quartam objectionem propositam capite superiori ex eo, quod sit inconveniens prudentiam, quæ est inferior, imperare sapientiæ, quæ est melior. Dicendum enim, quod sicut medicina, licet præcipiat quæ sunt facienda ad sanitatem acquirendam, adhuc non præest sanitati, neque utitur sanitate ad suum finem, sed habet sanitatem pro fine, adeoque servit sanitati; sic prudentia licet præcipiat quæ sunt facienda ad sapientiam comparandam, adhuc non præest sapientiæ, neque utitur sapientia, sed habet ipsam pro fine. Et confirmatur, quia sequeretur, quod cum prudentia præcipiat quæ sunt facienda ad colendos Deos, præciperet Diis, quod est absurdum. Et per hæc Aristoteles concludit librum sextum Ethicorum.

ARISTOTELIS ETHICORVM

LIBER SEPTIMVS.

SYNOPSIS LIBRI.

1 Via scientia moralis non solum debet agere de virtutibus, ac vitijs, sed universim de omnibus habitibus bonis, ac malis in genere moris; dantur autem aliqui habitus boni, ac mali in genere moris, qui licet habeant aliquam convenientiam cum virtutibus, ac vitiis, adhuc propriè non sunt virtutes, neque vitia; ideo Aristoteles postquam libris superioribus egit de virtutibus, ac vitijs, lib.7. per decem prima capita agit de habitibus bonis, ac malis in genere moris, qui propriè non sunt virtutes, neque vitia, ac præsertim de continentia, & incontinentia. Et quia continentia, & incontinentia versantur circa voluptates, & dolores, in secunda parte libri Aristoteles agit de voluptatibus, & doloribus.

De malitia, incontinentia, & bestialitate, ac de eorum contrariis, hoc est de virtute humana, continentia, & virtute heroica. Caput.I.

1 P*Ost hæc alio sumpto initio dicendum est,* * 2 *rerum circa mores fugiendarum tres species esse, vitium, incontinentiam, & feritatem:* * 3 *quarum duabus, quæ sint contraria, manifestum est: alterum enim virtutem: alterum continentiam vocamus.*

4 *Feritati autem maxime convenire quispiam diceret virtutem, quæ supra nos est, heroicam quandam, ac divinam: quemadmodum Homerus Priamum de Hectore dicentem inducit, eo quod valde erat bonus,*

Non hominis mortalis filius ille
Esse videbatur, sed magna è stirpe Deorum.

Quod si ex hominibus, sicut dicunt, ob virtutis excellentiam divini efficiuntur, hujusmodi quidam scilicet esset habitus, qui feritati opponitur. Nam sicut bestiæ, neque vitium est, neque virtus, ita neque Dei: sed hæc præstantius quid virtute, illa diversum quoddam à vitio genus est. Quoniam vero rarum est, ut vir divinus sit, quemadmodum Lacones, cum aliquem valde admirantur, divinus, inquiunt, vir est, sic & ferinus natura inter homines rarus aliquis est, maxime tamen inter Barbaros reperitur. Fiunt vero nonnulla etiam ex morbis, & læsionibus. Quin etiam eos homines, qui vitijs exuperant, ita infamamus.

1 ACturus Aristoteles de habitibus quibusdam bonis, ac malis in genere moris, qui propriè non sunt virtutes, neque vitia, initio libri primo explicat, qui nam sint habitus boni, vel mali in genere moris: secundo docet, quænam circa tales habitus sint determinata, ac quæ, & quo ordine supersint determinanda: tertio præmittit quædam communiter recepta circa continentiam, & incontinentiam.

2 Quoad primum: tres videntur habitus mali, ac fugiendi in genere moris; malitia nimirum, per quam homo dicitur simpliciter malus, & vitiosus; incontinentia, per quam non tam dicitur malus, & vitiosus, quam incontinens; & bestialitas, per

quam

quam homo dicitur bestialis, ac ferinus. Explicatur. Virtus ex dictis lib. 6. includit duo. Primum est, ut appetitus sit rectus; secundum ut ratio sit recta; ergo dupliciter potest corrumpi virtus, primo inadæquatè, ita ut pervertatur appetitus, sed ratio remaneat recta: secundo adæquatè, ita ut etiam pervertatur ratio. Incontinentia igitur est, per quam appetitus est pravus, sed ratio remanet recta: malitia, per quam homo dicitur simpliciter malus, & vitiosus, est, cum etiam ipsa ratio depravatur. Ille igitur, qui dicebat.

Video meliora, proboque,
Deteriora sequor:

erat incontinens. Cum enim sequeretur deteriora, habebat appetitum prauum; cum autem videret, & probaret meliora, adhuc habebat rationem rectam. Qui vero ita habent perversum appetitum, ut non solum sequantur deteriora, sed etiam non videant, nec probent meliora, hi non solum sunt incontinentes, sed etiam vitiosi, ac pravi. Quod si ita pervertantur, ut evadant similes belluis, puta leonibus, aut porcis, tum vitium degenerat in bestialitatem.

3 His tribus habitibus malis, & fugiendis in genere moris, opponuntur totidem habitus boni, ac prosequendi in eodem genere moris. Et quidem manifestum est, quod incontinentiæ opponitur continentia, virtuti vitium.

4 Quæritur, quinam habitus opponatur bestialitati? Respondet Aristoteles, quod bestialitati, seu feritati opponitur virtus heroica, quæ est suprà virtutem humanam. Explicatur. Homo est medius inter bestias, & Angelos, seu Deos; sed medium participat de utroque extremo; ergo sicut homo per vitium potest ita depravari, ut evadat bestialis, & similis belluis, sic per virtutem potest ita perfici, ut evadat divinus, ac similis Angelis, qui ab Aristotele vocantur Dii. Hæc autem virtus humana maior, qua homines evadunt similes Intelligentiis, vocatur virtus heroica, eamque antiqui attribuebant suis Heroibus. Idcirco Homerus inducit Priamum de Hectore dicentem, quod propter heroicam virtutem.

Non hominis mortalis filius ille
Esse videbatur, magna sed stirpe Deorum.

Ideo etiam antiqui dixerunt posse homines mutari in Deos, non quia putarent naturam humanam mutari in divinam, sed quia censebant aliquos homines per virtutem heroicam evadere similes Intelligentiis, Porro sicut bestialitas non est vitium humanum, sed est quid deterius vitio humano; sic virtus heroica non tam est virtus humana, quam est quid honorabilius virtute humana. Rursus sicut raro homines acquirunt illam virtutem heroicam, propter quam Lacedæmonii admirantes aliquos, dicebant illos esse homines diuinos; sic raro ita depravantur, ut euadant homines bestiales Possunt tamen homines evadere bestiales, vel propter causas physicas, puta propter morbos, & læsiones organorum, ex quibus pendet discursus, vel propter infamem quamdam, ac depravatissimam vitam, per quam diu vivant more bestiarum.

5 Sed de tali quidem affectione posterius mentio quædam facienda est: de vitio autem dictum est prius: de incontinentia vero, & mollitie, & deliciis nunc est differendum: de continentia item & tolerantia. Neque enim quasi iidem cum virtute, & pravitate habitus sint, neque ut diversum genus, utraque harum existimanda est. Oportet autem, sicut in aliis fecimus, ponere, ea, quæ apparent, & prius dubitare, deinde ita demonstrare. Ac maxime quidem omnia illustria, & probabilia circa hos affectus, sin minus, pleraque, & præcipua producere debemus. Nam si solvantur ea, quæ difficultatem habent, illustria vero, & probabilia relinquantur, satis erit demonstratum.

6 Videtur igitur continentia, & tolerantia ex bonis, & laudabilibus, incontinentia vero, & mollities ex pravis, & vituperatione dignis rebus esse: idem quoque esse continens, & perstans in consilio rationis, idem incontinens, & è rationis consilio excedens. Atque incontinens quidem cognoscens prava esse, quæ agit, ob affectum tamen agit: at continens,

cum

cum pravas sciat esse cupiditates, ob rationem eas non sequitur. Temperantem quoque continentem, & tolerantem esse dicunt. Atque eum, qui eiusmodi sit, alij omnem esse temperantem asserunt, alij minime: & intemperantem incontinentem, & incontinentem intemperantem confuse, alij diversos esse aiunt. At prudentem interdum negant esse posse incontinentem, interdum nonnullos, qui sint prudentes, & callidi, esse incontinentes affirmant. Adde, quod incontinentes, & iræ, & honoris, & lucri etiam dicuntur. Atque ea quidem, quæ dicuntur, hujusmodi sunt.

5 Quoad secundum: enumeratis his habitibus, explicat Aristoteles, quid sit circa ipsos determinandum nunc, vel post. Dicit ergo primo, quod de bestialitate, & virtute heroica agendum est inferius hoc eodem libro, de virtute autem, & vitio fuse actum est libris superioribus. In præsentia igitur agendum est de continentia, & incontinentia circa voluptates, ac de tolerantia, ac mollitie circa dolores. Tales enim habitus, licet non sint virtutes, neque vitia, adhuc conveniunt cum virtutibus, ac vitiis in genere habitus boni, ac mali. Sicut autem agentes de virtutibus, ac vitiis, ita de illis egimus, ut primo præmiserimus quæ communiter recipiuntur ut vera: secundo proposuerimus dubitationes: tertio ut de ipsis ostenderimus ea, quæ vel omnia, vel plurima maximè probabiliter videntur ipsis convenire, ac ita solverimus dubitationes, ut salvaverimus omnia, quæ communiter admittuntur ut vera; sic eodem modo, ac eadem methodo agemus de continentia, & incontinentia. Debemus enim existimare, quod in materia morali, cum solvimus ea, quæ difficultatem habent, & salvamus ea, quæ communiter admittuntur ut vera, satis demonstramus.

6 Quoad tertium: Proponit Aristoteles quæ communiter admittuntur circa continentiam, & incontinentiam, tolerantiam, & mollitiem. Primo igitur admittunt omnes, quod continentia, & tolerantia sint bonæ, & laudabiles; incontinentia, & mollities sint malæ, & vituperabiles. Secundo admittunt, quod continens est, qui persistit in eo, quod proponitur per rationem: incontinens è converso, qui operatur contra id, quod recta ratio præscribit. Tertio admittunt, quod incontinens sciens aliqua esse mala, & fugienda, adhuc illa facit propter vehementiam passionis: continens è converso, licet habeat pravas cupiditates, quia tamen scit illas esse pravas, non operatur iuxta illas. Quarto admittunt, quod omnis temperans sit simul continens, & tolerans. At discrepant in hoc, quod aliqui contendunt, quod etiam omnis continens, & tolerans eo ipso est etiam temperans, alii negant, ac dicunt posse aliquem esse continentem, & tolerantem, licet adhuc non sit temperans. Admittunt etiam, quod omnis intemperans est incontinens, at non expresè definiunt, utrum omnis incontinens sit intemperans. Quinto discrepant, quod aliqui censent prudentem non posse esse incontinentem, alij è converso dicunt aliquos prudentes esse incontinrntes. Sexto demum videntur omnes convenire in hoc, quod homo possit esse continens, vel incontinens, non solum circa voluptates, sed etiam circa iram, circa honores, & circa lucrum. Hæc igitur sunt, quæ communiter admittuntur circa continentiam, & incontinentiam, & circa quæ superest controversia.

Proponuntur dubitationes circa continentiam, & incontinentiam. Cap. II.

1 *Dubitaret autem quispiam, quo modo recte existimans aliquis agat incontinenter. Nam ut sciens quispiam agat, ajunt nonnulli fieri nullo modo posse. Absurdum enim est, si adsit scientia, ut existimabat Socrates, aliud quid dominari, ac quasi mancipium hominem trahere? Socrates enim adversus rationem omnino pugnabat, quasi nulla esset incontinentia. Neminem siquidem ajebat*

aiebat existimantem præter id, quod optimum est, agere, sed ex ignoratione.

2 Quæ sanè oratio iis adversatur, quæ evidenter apparent. Quærendumque est circa affectum, si ex ignoratione agit quispiam, quis ignorationis modus sit. Nam non existimare, qui incontinenter agit agenda esse ea quæ agit, antequam in affectu sit constitutus, manifestum est

3 Sunt autem nonnulli, qui alia concedunt, alia non. Scientia enim nihil esse potentius concedunt: illud non dant, præter id, quod visum fuerit melius, agere neminem: ac propterea inquiunt incontinentem non scientiam, sed opinionem habentem à voluptatibus superari.

4 Veruntamen si opinio, non scientia, neque valida existimatio est, quæ resistit, sed remissa, qualis est in ambigentibus, venia danda est, quod non in his persistat quispiam adversus vehementes cupiditates. At pravitati, aut alicui ex alijs vituperatione dignis rebus venia uon datur.

PRopositis ijs, quæ communiter admittuntur circa continentiam, & incontinentiam, Aristoteles proponit, sed non eodem ordine dubitationes, ac rationes dubitandi circa ipsa.

1 Primo igitur dubitatur de eo, quod tertio loco est dictum, quod nimirum continens, sciens aliqua esse mala, & fugienda, adhuc propter vehementiam passionis illa facit, eo pacto, quo podagricus sciens noxium esse multum bibere, adhuc propter vehementiam sitis bibit. Ex una enim parte videtur vera sententia Socratis, & aliorum, quod sit impossibile, ut aliquis sciens ex incontinentia, & passione operetur contra scientiam. Est enim absurdum, ut fortius vincatur à debiliori; sed scientia est id, quod est fortissimum in homine; ergo est absurdum, ut cum homo per rationem scit aliquid non esse agendum, adhuc passio, vel quidquam aliud vincat scientiam, & imperans rationi, trahat scientiam, & rationem quasi mancipium ad agendum aliquid oppositum scientiæ. Ex hac autem ratione Socrates destruebat essentiam, & definitionem incontinentiæ. Cum enim definitio incontinentiæ sit, ut per eam homo agat contra id, quod scit esse agendum, Socrates dicebat esse impossibile, ut homo agat contra id, quod scit esse agendum, ac existimabat hominem semper agere optimum, si illud sciat, ac solum ex ignorantia agere quod non est optimum, vel quod est malum.

2 Ex alia parte hæc Socratis sententia videtur repugnare iis, quæ sunt manifesta per experientiam. Negat enim Socrates hominem unquam agere quod scit esse malum; sed manifestè videmus aliquos agere quæ sciunt esse mala; ergo &c. Si verò dicatur, quod licet incontinens, antequam perturbetur à passione actuali, sciat actionem esse malam, cum tamen perturbatur à passione actuali, id ignorat excæcatus à passione, adeoque operatur malum ex ignorantia, adhuc quæritur, qualis sit hæc ignorantia causata à passione: ex. gr. si podagricus antequam patiatur vehementem sitim, scit non esse bibendum, cum vehementer sitit, non amplius scit non esse bibendum, quæritur, qualis sit hæc ignorantia in podagrico causata à passione?

3 Propter has difficultates in utramque partem quidam respondent cum distinctione. Concedunt enim Socrati nihil esse fortius scientia, adeoque scientem non posse operari contrà scientiam; sed dicunt passionem posse esse fortiorem opinione, adeoque eum, qui opinatur aliquid esse melius, & absolutè agendum, posse facere oppositum propter passionem. Incontinens igitur, quia non habet scientiam, sed opinionem, ideo vincitur à concupiscentia voluptatis, & trahitur ad operandum contrà opinionem.

4 Impugnat Aristoteles hanc responsionem. Qui enim non persistit in eo, quod existimat esse agendum per opinionem quamdam infirmam, victus à vehementibus cupiditatibus, meretur veniam; sed pravus, & incontinens est vituperabilis, adeoque non meretur veniam; ergo signum est, quod non habet solum infirmã opinionem, sed vel scientiam, vel firmam existimationem de eo, quod est agendum.

5 Pru-

*5 Prudentia igitur resistente id fit: validissima enim res ea est. Sed est absurdum. Fiet enim, ut idem simul, & prudens sit, & incontinens. 6 * At facere sponte pravissima quæque prudentis esse nemo diceret. Præterea ad agendum idoneum esse prudentem superius demonstratum est, quippe qui ultimorum quidam sit, & virtutes reliquas habeat.*

7 Adde, quod si continens ex eo est, quod vehementes, & pravas habet cupiditates, neque temperans erit continens, neque continens temperans, propterea quod neque quod nimium est, neque pravas habere cupiditates est temperantis: sed tamen oportet. Nam si bonæ sint cupiditates, habitus, qui prohibet, ne eas sequamur, pravus est: quare efficietur, ut non omnis continentia honesta sit: si imbecillæ vero sint, & non pravæ, nihil egregium erit: si pravæ, & imbecillæ, nihil magnum.

5 Secundo dubitatur de eo, quod propositum est quinto loco, nimirum utrum prudens possit esse incontinens? Ex una enim parte videtur, quod possit. Incontinens enim non solum habet opinionem debilem, sed scientiam, ac firmam existimationem de eo, quod est agendum; sed hæc opinio pertinet ad prudentiam, quæ est firmissima; ergo incontinens habet prudentiam, & contrà illam operatur, adeoque potest idem esse prudens simul, & incontinens.

6 Ex alia parte videtur inconveniens, ut quis sit simul prudens, & incontinens. Primo, quia dictum est libro 6. cap. 5. numero 7. quod magis opponitur prudentiæ *peccare sponte*, ac scienter, quam non sponte, & inscienter; sed sequeretur, quod prudens peccaret sponte, & scienter, ac sciens non esse peccandum; ergo &c. Secundo dictum est libro 6. cap. 7. numero 4. & cap. 12. numero 11. prudentem non solum esse cognoscitiuum, sed etiam activum, ac versari circa singularia agibilia, & habere cæteras virtutes morales; sed si prudens esset incontinens, non esset activus, nec haberet cæteras virtutes morales, cum deesset illi temperantia, quæ est maximè necessaria ad prudentiam, ideoque dicitur σωφροσύνη, hoc est *conservans prudentiam*, intemperantia siquidem est incompossibilis cum prudentia; ergo prudens non potest esse incontinens.

7 Tertio dubitatur de eo, quod quarto loco est propositum, utrum temperans sit continens, & continens sit temperans? Continens enim videtur esse, qui pugnat contra cupiditates pravas, & vehementes; sed ad hoc, ut quis sit temperans, requiritur, ut neque habeat cupiditates pravas, neque vehementes, sed mediocres; ergo neque temperans potest esse continens, neque continens potest esse temperans. Si verò dicatur ad continentiam non requiri, ut resistat cupiditatibus pravis, & vehementibus, contra est, quia continens est, qui resistit cupiditatibus; vel ergo resistit cupiditatibus bonis, & sequitur, quod continentia sit mala; pravus siquidem est habitus, qui resistit cupiditatibus bonis: vel resistit cupiditatibus imbecillis, & non pravis, neque bonis, & contrà est, quia continentia non erit quid egregium; neque enim est egregius habitus resistens cupiditatibus imbecillis, & non pravis: vel resistit cupiditatibus pravis, sed imbecillis, & adhuc sequitur, quod continentia non sit aliquid egregium, & magnum, siquidem quid magnum est pugnare contra cupiditates pravas quidem, sed imbecillas, iisque resistere? Cum ergo continentia resistat cupiditatibus, & non resistat bonis, neque imbecillis, sequitur, quod resistat malis, & vehementibus, adeoque quod continens habeat cupiditates malas, & vehementes; sed temperans neque habet cupiditates malas, neque vehementes; ergo neque temperans potest esse continens, neque continens potest esse temperans.

8 Præterea, si continentia facit, ut in omni opinione persistamus, etiam in falsa, prava est.

9 Si item ab omni opinione exturbat incontinentia, aliqua incontinentia reperietur, quæ honesta sit, ut Sophoclis Neoptolemus in Philoctete; Laude dignus enim est,

est, cum in iis, quæ ipsi Vlysses suaserat, quia mentiri ægre ferebat, non persistet.

10 *Quin etiam captiosa ratio mentiens, dubitatio est. Dum enim volunt incredibilia convincere, ut si assequuti fuerint, arguti esse videantur, facta ratiocinatio dubitatio evadit. Vincta enim mens est, dum stare quidem non vult, propterea quod non placet, quod conclusum est: quia tamen quomodo solvat rationem non habet, progredi non potest.*

11 *Evenit autem ex quadam ratione, ut imprudentia cum incontinentia virtus sit. Contraria enim agit ob incontinentiam, quam existimet: mala autem esse bona, non esseque agenda existimat: quare bona, & non mala aget.*

8 Quarto dubitatur de definitionibus continentiæ, & incontinentiæ, quæ propositæ sunt secundo loco. Primo igitur videtur, quod continentia non bene definiatur, *quæ facit persistere in opinione*. Sequetur enim, quod continentia posset esse prava. Probatur, quia persistere in opinione falsa, & secundum ipsam operari, est malum; sed si continentia faceret persistere in qualibet opinione, faceret etiam persistere in opinione falsa; ergo &c. Si verò dicatur, quod continentia non facit persistere in qualibet opinione, hoc ipsum quæritur, in qua opinione faciat persistere.

9 Secundo videtur, quod neque incontinentia bene definiatur *per quam homo non persistit in opinione*. Primo enim sequeretur, quod aliqua incontinentia esset bona, & laudabilis; ergo &c. Probatur sequela: nam non persistere in opinione prava est laudabile: ex. gr. est laudabilis Neoptolemus, qui postquam apud Sophoclem in Philoctete persuasus fuisset esse mentiendum, cum ad rem ventum est, propter difficultatem mentiendi, recessit ab ea opinione, & noluit mentiri; ergo si ad incontinentiam sufficeret, ut faceret non persistere in opinione prava, aliqua incontinentia esset laudabilis.

10 Secundo potest aliquis recedere à ratione, & non esse incontinens; ergo non sufficit ad incontinentiam, ut per eam recedamus à ratione. Probatur antecedens: cum sophista interrogat, & ex propositionibus concessis format sophisma ducens ad aliquid paradoxicum, qui non vult concedere illud paradoxicum, & concessis præmissis, nescit solvere, recedit à ratione, & à præmissis concessis, ac remanet dubius, & veluti ligatus, dum neque progreditur ad concedendam conclusionem, neque scit solvere, neque audet negare præmissas, & tamen hic recedens ab opinione, & assensu præmissarum, non est incontinens; ergo non sufficit ad incontinentiam, ut per ipsam recedamus à ratione: alioquin dubitatio, per quam recedimus à ratione, esset incontinentia.

11 Tertio sequeretur, quod ex imprudentia, & incontinentia fieret virtus, per quam quis bene ageret; quod est inconveniens. Probatur sequela: qui per imprudentiam putat aliquod bonum esse malum, & fugiendum, & ex incontinentia operatur contra hanc opinionem, facit bonum; ergo ex imprudentia coniuncta cum incontinentia sequitur, ut quis operetur bonum.

12 *Accedit, quod qui ex eo, quod persuasus est, & ex electione jucunda & agit, & sectatur, melior esse eo videretur, qui non ex consilio, sed ex incontinentia eadem agit. Aptior enim est, ut curetur: quippe qui admittere dissuasionem possit. At incontinens ei proverbio est obnoxius, quo dicimus, quando aqua fauces strangulat, quid amplius bibere opus est? Nam si non persuasus esset ea, quæ agit, si dissuaderetur, desisteret: nunc autem persuasus, nihilominus alia agit.*

13 *Insuper si circa omnia incontinentia, & continentia versatur, quis absolute incontinens erit? Nam omnes incontinentias qui habeat, est nemo, Quosdam autem absolutè esse dicimus?*

14 *Ac tales quidem dubitationes incidunt. Ex his autem alia tollenda sunt, alia relinquenda, quippe cum dubitationis solutio nihil aliud, quam inuentio sit.*

12 Quinto dubitatur de eo, quod primo loco est propositum, quod nimirum continentia sit bona, & laudabilis, incontinen-

tinentia sit mala, & vituperabilis. Ex una enim parte intemperantia videtur pejor, quam incontinentia, siquidem per intemperantiam non solum appetitus est pravus, sed etiam ratio est depravata; per incontinentiam verò depravatur solus appetitus, non autem ratio. Ex alia parte incontinens videtur deterior intemperante. Qui enim voluptates pravas eligit, ac prosequitur, existimans per dictamen erroneum voluptates esse eligendas, & prosequendas, est melior eo, qui pravas voluptates eligit, ac prosequitur, existimans per dictamen verum illas non esse prosequendas; sed primus est intemperans, secundus incontinens; ergo intemperans est melior, vel minus malus. Probatur major: qui enim est sanabilior à malitia, est minus malus; sed qui sequitur voluptates pravas, quia putat illas prosequendas, est sanabilior: si enim illi persuadeatur, quod voluptates non sunt prosequendæ, non amplius illas prosequetur, & sic sanabitur: è converso incontinens, qui prosequitur voluptates, existimans illas esse fugiendas, nulla persuasione poterit sanari; ergo &c. De incontinente igitur videtur verificari proverbium, *quando aqua suffocat, quid superest bibendum?* Quia enim remedium sitis est *bibere*, si quis est ita dispositus, ut sitiat, & si bibat, suffocetur, est insanabilis; sed remedium, ne quis prosequatur voluptates, est persuadere illi, quod voluptates non sunt prosequendæ; ergo incontinens, qui etiamsi videat voluptates non esse prosequendas, adhuc illas prosequitur propter vehementiam passionis, est insanabilis.

13 Sexto demum dubitatur de eo, quod dictum est sexto loco, quod nimirum dicatur quis incontinens, non solum circa voluptates, sed etiam circa iram, honorem, & lucrum. Dicimus enim aliquos esse simpliciter incontinentes; sed non dicimus illos esse simpliciter incontinentes, qui sunt incontinentes circa omnia (nemo enim est incontinens circa omnia); ergo debet explicari, circa quam materiam versetur incontinentia simpliciter dicta: num circa voluptates, num circa honores, vel potius circa lucrum, vel demum circa iram?

14 Concludit Aristoteles has esse dubitationes circa continentiam, & incontinentiam. Solutio dubitationum debet consistere in hoc, ut quædam tollantur, ostendendo, quod concludunt falsum, & propter quid concludunt falsum, quædam verò retineantur, ostendendo, quod concludunt verum: Solutio enim dubitationis consistit in hoc, ut inveniatur quid verè, & quid falso dicatur, & ut negetur falsum, concedatur verum.

Vtrum, & quomodo incontinentes agant, scientes non esse agendum id, quod agunt. Caput III.

1 *Primum igitur considerandum est, utrum cognoscentes, necne, agant, & quomodo cognoscentes. Deinde circa quæ incontinens, & continens, hoc est utrum circa omnes voluptates, & ægritudines, an circa definitas aliquas statuendus sit. Tum utrum continens, & tolerans idem sit, an diversus. Et simili modo de cæteris, quæ cognata contemplationi huic sunt.*

2 *Initium autem considerationis est, utrum continens, & incontinens in eo, quod circa quædam, an in eo, quod quodammodo versantur, habeant differentiam. Id autem, quod dico, tale est, utrum incontinens ex eo, quod circa talia versatur tantummodo, sit incontinens, an ex eo, quod quodammodo versatur, an non, sed ex utrisque. Deinde an incontinentia, & continentia circa omnia versetur, necne.*

3 *Qui enim absolute est incontinens, non circa omnia versatur sed circa quæ intemperans,* * 4 *neque absolute ad ea sese habet, idem enim cum intemperantia esset: sed eo quod hoc modo habet. Ille enim ex electione ducitur præsentem voluptatem semper esse persequendam existimans: incontinens vero cum non existimet, persequitur.*

1 Propositis dubitationibus, illas Aristoteles soluit, non eo ordine, quo pro-

proposuit, sed alio, ita ut primo solvat eas, ex quarum solutione pendet aliarum solutio. Primo igitur hoc capite est examinandum, an incontinentes agant scientes non esse agendum id, quod agunt: & siquidem hoc sciunt, quo scientiæ genere id sciant. Secundo, capite sequenti, est examinandum, circa quam materiam versetur continentia, & incontinentia: utrum circa omnes voluptates, & dolores, an solum circa voluptates, & dolores alicujus determinati generis. Tertio est examinandum, an continens sit idem, ac tolerans, & an continentia sit idem, ac tolerantia, an verò continentia, & tolerantia sint diversi habitus. Examinandæ deinde sunt etiam aliæ quæstiones spectantes ad continentiam, & incontinentiam, tolerantiam, & mollitiem.

Vt igitur Aristoteles hoc capite solvat quæstionem, an incontinentes agant scientes non esse agendum id, quod agunt, seu an detur incontinentia, primo præmittit quædam necessaria ad solutionem quæstionis: secundo reiicit quamdam falsam solutionem: tertio solvit quæstionem, & ostendit, quo pacto incontinens sciat, vel non sciat voluptates esse prosequendas.

2 Quoad primum: ut solvatur quæstio, an incontinens sciat non esse agendum, duo debent præmitti. Primum est, an continentia, & incontinentia differant ab aliis habitibus ratione solius materiæ, circa quam versantur, an ratione solius modi, quo versantur, an ratione utriusque, materiæ nimirum, & modi? Secundum est, an continentia, & incontinentia versentur circa omnem materiam, an verò circa materiam aliquam particularem?

3 His duobus dubiis respondet Aristoteles ordine inverso. Ad secundum respondet, quod continentia, & incontinentia versantur circa materiam particularem, hoc est circa illam, circa quam versantur temperantia, & intemperantia, nimirum circa voluptates tactus, ut explicatum est lib.3. cap.12.

4 Hinc respondet etiam ad secundam quæstionem, an continentia, & incontinentia differant ab aliis habitibus ratione solius materiæ, an etiam ratione modi. Dicendum, quod licet ab habitibus, qui non versantur circa voluptates tactus, differant rationæ materiæ, tamen à temperantia, & intemperantia, cum quibus conveniunt in materia, differunt ratione modi. Explicatur. Intemperans, & incontinens conveniunt in hoc, quod uterque eligit pravas voluptates tactus, sed differunt, quod intemperans eligit, putans illas esse eligendas, adeoque non solum habet perversum appetitum, sed etiam perversum dictamen rationis: incontinens verò eligit, putans non esse eligendas, adeoque habet perversum appetitum, sed habet rectum dictamen rationis.

5 *Nam si uera opinio, & non scientia sit, ex qua incontinenter agunt homines, nihil ad rationem id refert, cum nonnulli ex iis, qui opinantur, non ambigant, sed certo se scire existiment. Si igitur opinantes propterea, quia leuiter credunt, magis quam scientes præter existimationem suam agent, scientia ab opinione nihil differret. Nonnulli enim sunt, qui nihilo minorem iis, quæ opinantur, quam alii iis, quæ sciunt, fidem adhibent. Id Heraclitus ostendit.*

5 Quoad secundum: propositæ quæstioni principali, an incontinentes peccent scientes? respondent aliqui, quod peccant opinantes, at non scientes non esse peccandum. Impugnat Aristoteles hanc solutionem. Constat enim experientia, quod aliqui incontinentes, dum peccant, non utcunque credunt non esse peccandum, sed credunt id firmiter, ita ut existiment se scire; sed scientiæ non potest resisti propter firmitatem, opinioni verò potest resisti propter infirmitatem; ergo opinioni firmæ, qualem habent multi incontinentes, seu sit scientia, seu non, resisti non poterit; ergo

quoad

quoad hanc quæſtionem, nihil refert, an talis exiſtimatio ſit ſcientia, vel non; adhuc enim remanet dubium, an poſſit quis operari contra id, quod firmiter exiſtimat, ſeu, talis exiſtimatio ſit ſcientia, ſeu opinio. Quod autem poſſet quis ita firmiter adhærere ſuæ opinioni, ſicut alius ſcientiæ, ſuadetur exemplo Heracliti, qui ſuæ opinioni, quod omnia ſemper moveantur, ita firmiter adhærebat, ſicut alii adhærent ſcientiæ, ideoque nolebat loqui, ne dum loquebatur, veritas objectorum mutaretur, ſed ad ſignificandum, quod volebat, movebat digitum, ut explicâtum eſt lib. 4. metaph. text. 22.

6 *Sed quoniam duobus modis ſcire dicimus: tam enim dicitur ſcire, qui habet ſcientiam, & ea non utitur, quam qui utitur: differentia erit, ſi quis agat ea, quæ non debet, dum habet quidem ſcientiam, ſed non contemplatur, & dum habet, & contemplatur: hoc enim videtur abſurdum, ſed non, dum non contemplatur.*

7 *Præterea cum duo propoſitionum modi ſint, nihil vetat, quo minus qui utraſque habet, præter ſcientiam agat, dum univerſali utitur, & non particulari. Particularia enim ea ſunt, quæ in actionem veniunt. Diverſum autem eſt univerſale. Alterum enim in ipſo, alterum in re eſt: ut omni homini ſicca conferre, & ipſum eſſe hominem, vel ſiccum eſſe, quod hujuſmodi eſt: an vero hoc hujuſmodi ſit, aut non habet, aut non operatur. Ex his igitur modis incredibile eſt quãta differẽtia futura ſit, ut ſi ita cognoſcat quiſpiam, nihil abſurdũ, ſin aliter, mirandum videatur.*

8 *Ad hæc habere ſcientiam alio modo contingit hominibus, quam dictum ſit. Nam dum habet quis, & ea non utitur, diverſum eſſe habitum videmus, ut & habere quodammodo, & non habere videatur: cujuſmodi eſt qui dormit, qui furit, qui vino oppreſſus eſt. Ita autem affecti ſunt etiam illi, qui in perturbationibus ſunt conſtituti: Iræ enim, & venereorum cupiditates, nonnullaque hujuſmodi corpus etiam manifeſte immutant, quoſdamque in furores inducunt, ut pateat ſimili modo affectos incontinentes dici oportere.*

6 Quoad tertium: ut proponat veram ſolutionem Ariſtoteles, præmittit tres diſtinctiones, per quas diſtinguit modos, quibus poſſumus aliquid ſcire. Prima diſtinctio eſt: dupliciter poſſumus aliquid ſcire, habitu nimirum, & actu. Ex. gr. dupliciter poteſt quis ſcire, quod cujuſcunque trianguli tres anguli ſunt æquales duobus rectis: primo habitu, ita ut actu non cogitet de hoc objecto: ſecundo actu, ita ut actu contempletur hoc objectum, & judicet ex motivo, & demonſtratione ſcientiæ, quod cujuſcunque trianguli tres anguli ſunt æquales duobus rectis. In caſu igitur noſtro dupliciter poteſt incontinens ſcire non eſſe proſequendas voluptates pravas: primo habitu, ita ut actu non cogitet de hoc: ſecundo actu, ita ut actu judicet non eſſe proſequendas voluptates pravas. Si igitur incontinens habitu ſciens non eſſe proſequendas voluptates pravas, ſed non ſciens id actu, proſequatur illas, nullum eſt inconveniens: ſi verò actu judicans non eſſe proſequendas voluptates pravas, adhuc illas proſequatur, hoc videtur inconveniens.

7 Secunda diſtinctio eſt: dupliciter poſſumus aliquid ſcire actu, primo in univerſali, ſecundo in particulari. Ex. gr. dupliciter poteſt podagricus ſcire non indulgendum potui, primo in univerſali, ſecundo in particulari, ita ut judicet etiam hic, & nunc non eſſe indulgendum potui. Nullum igitur eſt inconveniens, quod podagricus ſciens habitu, & non eſſe indulgendum potui in univerſali, & non eſſe indulgendum potui hic & nunc, & ſciens actu ſolum in univerſali non eſſe indulgendum potui, at non ſciens actu non eſſe indulgendum hic & nunc, adhuc contra ſcientiam actualem univerſalem, hic & nunc indulgeat potui. Ratio eſt, quia actiones ſunt de ſingularibus, ergo ſcientia, quæ dominatur actionibus, debet eſſe de ſingularibus, ergo non eſt mirum, quod quis ſciens actu hic & nunc non eſſe indulgendum potui indulgeat, licet ſciat in univerſali non eſſe indulgendum potui: at quod quis actu judicans etiam hic & nunc non eſſe indulgendum potui, adhuc indulgeat potui, hoc enim

O verò

verò est mirum, & videtur inconveniens. Similiter non est mirum, quod actu sciens quis in universali homini podagrico esse utilem cibum siccum, sed non judicans actu hic, & nunc esse utilem sibi homini podagrico hunc cibum siccum, abstineat ab hoc cibo sicco, sed mirum videtur, quod quis sciens actu in universali homini podagrico esse utilia sicca, & subsumens se esse podagricum, & hos cibos esse siccos, concludat, quod sibi hic, & nunc sunt utiles hi cibi sicci, adhuc operetur contra hanc scientiam singularem, & non comedat tales cibos siccos.

8 Tertia distinctio est: possumus aliquid actu scire etiam in particulari dupliciter, primo ita ut bene penetremus, secundo ita ut non bene penetremus. Explicatur. Etiam somniantes, furentes, & ebrii aliquando contemplantur quædam, quæ sciunt habitu, puta quod cujuscunque trianguli tres anguli sunt ęquales duobus rectis, sed ita contemplantur, ut non bene penetrent. Hoc posito, dicendum, quod incontinentes, licet actu cognoscant non esse indulgendum voluptatibus, tamen in his judicandis propter passionis vehementiam se habent sicut ebrii, & mente moti. Ira enim, & concupiscentia venereorum, cum sunt vehementes, ita animum perturbant, & sæpe etiam corpus immutant, ut aliquando ad insaniam, & furorem homines adigant; ergo non est mirum, si incontinentes à passionis vehementia perturbati, licet cognoscant non esse etiam hic, & nunc voluptatibus indulgendum, adhuc in tali cognitione se habeant sicut ebrii.

9 *Quod autem verba ex scientia dicant, id argomentum nullum est. Qui enim sunt in his affectibus constituti, demonstrationes & carmina Empedoclis dicunt: qui item primum didicerunt, connectunt quidem verba, nondum tamen sciunt. Cognatum enim, ac coalitum esse oportet: ad quod tempore opus est. Quocirca eos, qui incontinenter agunt, ita dicere existimandum est, ut illi faciunt, qui histrionis munere funguntur.*

10 *Adde, quod ita quoque naturali quadam ratione inspicere causam quispiam posset. Altera enim universalis opinio est: altera de particularibus rebus quibus præsidet sensus. Quando autem ex ipsis una evaserit, alibi quidem enunciet ani:a,* 11 * *in effectivis vero, agat statim, necesse est: ut, si omne dulce gustandum est, hoc autem est dulce, utpote unum quoddam ex particularibus, necesse est, ut qui potest, & non prohibetur, simul hoc quoque agat.*

12 *Quando igitur universalis opinio inest, quæ prohibeat gustare, altera vero, quæ omne dulce suave esse dicat, hoc autem est dulce, atque hæc est, quæ operatur, forte vero adest cupiditas, illa quidem fugiendum esse ait, cupiditas ducit, quippe eum movere unumquodque ex membris queat. Quare, fit, ut ex ratione quodammodo, & opinione Incontinenter quispiam agat, quæ quidem opinio non per se, sed ex accidenti contraria sit. Cupiditas enim, non opinio rectæ rationi contraria est. Vnde etiam bestiæ incontinentes propterea non sunt, quia particularium imaginationem, & memoriam habent, non universalium existimationem.*

9 Sicut autem ex eo, quod ebrii, & phrenetici dicant conclusiones, & demonstrationes mathematicas, vel recitent carmina Empedolis cōtinentia demonstrationes physicas de rebus naturalibus, adhuc non sequitur, quod perfectè penetrent quæ dicunt: siquidem qui primum scientiam addiscunt, etiam antequam penetrent, memoriter proferunt conclusiones, & demonstrationes: ita licet incontinentes dicant non esse hic, & nunc indulgendum voluptatibus, adhuc non perfectè penetrant quæ dicunt, sed se habent sicut histriones, qui plurima dicunt solum recitativè.

10 Verum ut res magis declaretur, explicandum est, quo pacto per syllogismum speculativum de singularibus, procedamus ad concludendam conclusionem speculativam, & per syllogismum practicum procedamus ad concludendam conclusionem practicam, & simul ad agendum id, quod concludimus esse agendum. Ad concluden-

dendam conclusionem de singulari, duæ requiruntur opiniones, seu præmissæ, altera universalis, altera singularis, quæ originem habet à sensu. ex. gr. ad concludendam hanc conclusionem singularē speculativam; *ergo Socrates est risibilis*, requiruntur duæ præmissæ, altera universalis, quæ dicat *omnis homo est risibilis*, altera singularis, quæ dicat, *Socrates est homo*. His duabus præmissis coalescentibus in unam rationem, eo ipso determinamur ad inferendam conclusionem speculativam, & ad dicendum; *ergo Socrates est resibilis*.

11 Proportionaliter ad concludendam hanc conclusionem practicam, *ergo hoc dulce est gustandum*, duæ requiruntur præmissæ, altera universalis, qua dicatur, *omne dulce est gustandum*, altera singularis, qua dicatur, *hoc est dulce*. His duabus præmissis coalescentibus in unam rationem, homo determinatur non solum ad concludendam conclusionem practicam, qua dicatur, *ergo hoc est gustandum*, sed etiam ad agendum id, quod concludit, si possit, & non sit impedimentum, ex. gr. ad gustandum hoc, quod concludit esse gustandum, si tamen possit gustare, & non sit impedimentum, ne gustet.

12 Iam in incontinente datur aliqua propositio universalis ex se impediens, ne inferat conclusionem practicam, & agat: ex. gr. datur hæc propositio, *quod est dulce non est gustandum extra horam*: datur ex alia parte syllogismus secundum concupiscentiam, *dulce est gustandum*; *hoc est dulce*; & datur vehemens concupiscentia gustandi. Quia verò vehemens concupiscentia movet omnes partes hominis, etiam rationem particularem, quæ versatur circa singularia, ideo hæc vehemens concupiscentia gustandi impedit rationem, ne subsumat ad illam majorem universalem, *dulce non est gustandum extra horam*, hanc minorem particularem, *sed hoc est dulce, & nunc non est hora gustandi*. Quia ergo concupiscentia impedit illam minorem, impedit syllogismum rationis, & concludit syllogismum concupiscentiæ; *ergo nunc est gustandum*. Et quia propositio singularis est domina actus, ideo incontinens procedit ad actum, & gustat extra horam contra dictamen universale, quo cognoscit non esse gustandum extra horam. Patet igitur, quod incontinens operatur contra rationem, & opinionem universalem, non quia habeat opinionem per se contrariam rationi, & opinioni universali (neque enim habet opinionem contrariam opinioni, qua existimat non esse gustandum extra horam), sed quia habet concupiscentiam contrariam tali rationi, qua appetit nunc gustare. Hæc autem concupiscentia impedit, ne subsumatur minor, *nunc non est hora gustandi*, & sic facit, ut concludatur, *ergo nunc est gustandum*, quæ conclusio non est contraria per se illi universali, *non est gustandum extra horam*, sed est illi contraria solum per accidens. Quia verò bestiæ non possunt habere dictamen universale, quo existiment ex. gr. *non esse gustandum extra horam*, sed solum habent particularem imaginationem, qua apprehendunt aliquid ut conveniens hic, & nunc, ideo bestiæ non possunt operari contra dictamen universale rationis, nec possunt esse incontinentes.

13 Quomodo vero solvatur ignorantia, & incontinens rursus efficiatur sciens, eadem ratio est, quæ & de temulento, & dormiente, non propria huius affectionis, quæ quidem à naturæ indagatoribus audienda est.

14 Quoniam autem ultima propositio est exposita sensui rei opinio, actionumque domina est, hanc vel non habet, qui in affectu est constitutus, vel ita habet, ut non tamen eo quod habet, eam liceat scire, sed dicere dumtaxat. non secus, ac vino oppressus Empedoclis carmina: propterea item quod ultimus terminus non est universalis, neque ita ut universalis scientiam efficere videtur. Atque id, quod quærebat Socrates, videtur contingere. Non enim affectus existit præsente ea, quæ videtur proprie esse scientia, quippe quæ neque ipsa ex affectu distrahatur, sed præsente ea. quæ sensiva est. Utrum igi-

tur cognoscens, necne, & quomodo cognoscens agere incontinenter quispiam possit, hactenus dictum sit.

13 Posset queri, quo pacto in incontinente, postquam operatus est contra rationem universalem cum ignorantia singularis, quod nimirum *hic, & nunc non sit gustandum*, quæ ignorantia causata fuit à vehementia passionis, passione quiescente, dissolvatur talis ignorantia, & succedat scientia, quod *hic, & nunc non est gustandum*. Respondet Aristoteles, quod eodem pacto ignorantia dissolvitur in incontinente, sicut dissolvitur in ebrio, vel in dormiente. Hoc autem universim explicandum est non in morali, sed in physica.

14 Concludit Aristoteles, quod quia incontinens propter vehementiam passionis, vel nullo modo cognoscit *hic, & nunc non esse agendum*, vel si hoc cognoscit, cognoscit cognitione valde imperfecta, eo pacto, quo ebrius, vel dormiens recitat carmina Empedoclis, non penetrans quæ dicit; cognitio autem de eo, quod hic, nunc est agendum, vel non agendum, est domina operationis: ideo incontinens potest operari contra cognitionem universalem, qua cognoscit non esse agendum. Neque hinc sequitur, ut Socrates opponebat, quod scientia vincatur. Nam incontinens non habet scientiam, quod hic, & nunc non sit agendum, sed habet scientiam solum de universali, quod non sit agendum, de singulari verò habet cognitionem similem illi, quam habet phreneticus, vel ebrius ergo propriè non vincitur scientia. Et licet concupiscentia impediat, ne incontinens perfectè cognoscat hoc singulare, quod hic, & nunc non est agendum, tamen hæc cognitio habetur à ratione particulari, quæ operatur cum aliqua potentia sensitiva: concupiscentia autem, licet non possit vincere rationem universalem, vel impedire ejus actum, adhuc potest vincere potentias sensitivas, & sic impedire rationem particularem, ne cognoscat, quod hic, & nunc non est agendum, neque per hoc vincit rationem, & scientiam, quæ in homine est præcipua. Concludit Aristoteles satis esse explicatam propositam quæstionem, an incontinens operetur sciens, vel non sciens, & quonam modo sciens adhuc operetur incontinenter?

Circa quam materiam versentur continentia, & incontinentia simpliciter, vel secundum quid. Caput IV.

1 *Iam vero utrum aliquis absolute incontinens sit, an omnes ex parte, & si sit circa quæ versetur, dicendum deinceps est.*

2 *Circa voluptates quidem, & dolores continentes, & tolerantes, necnon incontinentes, & molles versari perspicuum est. Quoniam vero ex iis, quæ voluptatem afferunt, alia necessaria sunt, alia eligenda quidem per se, sed ejusmodi tamen, ut excessum etiam habeant, necessaria, quæ ad corpus spectant, cujusmodi sunt alimentum, veneris usus, ac cætera hujusmodi corporalia, circa quæ temperantiam, & intemperantiam constituimus, non necessaria, sed per se eligenda, victoria, honor, divitiæ, ac reliqua talia, quæ bona sunt, & jucunda,* * 3 *eos qui in his præter rectam rationem, quæ in ipsis est, absolute quidem incontinentes non dicimus, sed addentes pecuniarum, lucri, honoris, iræ incontinentes appellamus, & non absolute, utpote diversos, & qui ex similitudine dicantur: non secus, atque ille homo dicebatur, qui in Olympiis vicit. Illius enim communis ratio à propria parum distabat, sed diversa tamen erat*

4 *Cui rei id signum est, quod incontinentia, non ut error tantum, sed ut vitium quoddam, quod aut absolute, aut ex parte aliqua sit, vituperatur: horum autem nemo.*

5 *Sed illorum, qui circa corporales fruitiones versantur, circa quas temperantem, & intemperantem existere diximus, qui non ex electione, sed præter electionem, & consilium excessus, & jucundorum sectatur, & molestorum fugit, famis videlicet, sitis, caloris, frigoris, cæterorumque omnium, quæ ad tactum, gustatumque spectant, is non cum additione, quod circa hæc scilicet sit, verbi causa iræ, sed absolute tantummodo incontinens dicitur. Indicio illud est: nam intemperantes circa has, non circa aliquam ex illis dicuntur.*

Pro-

1 PRocedit jam Aristoteles ad explicandum, circa quam materiam versetur continentia, & incontinentia, tum simpliciter, tum secundum quid, & consequenter solvit sextam dubitationem, in qua quærebatur, quænam sit continentia simpliciter, vel secundum quid. Primo igitur docet continētiam, & incontinentiam versari circa delectabilia, & tristia, ac distinguit delectabilia in necessaria, ac non necessaria: secundo ostendit circa delectabilia non necessaria versari incōtinentiam secundum quid, circa necessaria verò, hoc est circa delectabilia tactus, versari incontinentiam simpliciter, & explicans discrimen inter incontinentiam, & intemperantiam, ostendit intemperantiam esse pejorem: tertio demum affert rationem, propter quam circa non necessaria non datur incontinentia simpliciter, datur tamen incontinentia secundum quid.

2 Quoad primum: constat continentiam, & incontinentiam, tolerantiam, ac mollitiem versari circa delectabilia, ac tristia. Vt igitur explicetur, circa quæ delectabilia, vel tristia versentur, delectabilia debent distingui in delectabilia necessaria, & in non necessaria. Delectabilia necessaria sunt delectabilia corporea, quæ requiruntur ad conservationem individui, ut cibus, & potus, & ad conservationem speciei, ut venerea, circa quæ diximus libro 3. cap. 10. versari temperantiam, & intemperantiam. Hæc delectabilia, utpote communia homini cum brutis, non sunt ab homine expetenda propter se, sed solum propter necessitatem. Delectabilia non necessaria, sed per se expetibilia, sunt victoria, honor, divitiæ &c. quæ sunt bona, & delectant, licet sine ipsis possimus vivere, & conservari.

3 Quoad secundum: circa delectabilia non necessaria versatur incontinentia secundum quid, circa necessaria versatur incontinentia simpliciter. Probatur, & explicatur prima pars: eos, qui nimis appetunt victoriam, honores, pecunias &c. & propter vehementiam passionis operantur præter rationem, non vocamus simpliciter, & sine, addito incontinentes, vocamus autem incontinentes secundum quid, & cum addito, ac dicimus illos esse incontinentes iræ, vel incontinenter appetere honores, aut lucrum; ergo signum est, quod existimamus illos non esse simpliciter incontinentes, sed habere aliquam similitudinem cum incontinentibus simpliciter. Sicut igitur quidam, qui vicit in olympiis, habebat ut nomen proprium nomen commune hominis, & vocabatur homo, & tamen erat homo quidam particularis; sic qui continent iram &c. vocantur nomine communi continentes, & tamen habent solum continentiam quamdam particularem, & secundum quid.

4 Confirmatur hoc ipsum: nam incontinentiam simpliciter non solum vituperamus ut peccantem per excessum, sed ut simpliciter malam, eo quod prosequatur propter se aliquid malum, & homine indignum, hoc est voluptates corporeas; sed appetitum honoris, lucri &c. non vituperamus ut simpliciter malum, sed solum ut peccantem per excessum, eo quod nimis appetat; ergo circa honorem, lucrum, & alia bona necessaria, non versatur incontinentia simpliciter.

5 Probatur jam, & explicatur secunda pars: nam eos, qui versantur circa delectabilia, ac tristia gustus, & tactus, circa quæ versatur temperantia, & intemperantia, quique prosequuntur immodicè voluptates, & fugiunt tristitias ex fame, siti, frigore, æstu, propter vehementiam passionis contra rationem, & electionem rectam, quam habent, cum non perturbantur passione, propter præsentiam jucundi, ac molesti sensibilis, eos inquam, qui tales sunt, dicimus incontinentes simpliciter, & non solum cum addito, sicut dicimus aliquos incontinentes circa iram; ergo circa delectabilia necessaria gustus, & tactus versa-

tur continentia, & incontinentia simpliciter. Confirmatur ex signo, quia circa eadem delectabilia versatur continentia, & incontinentia simpliciter, circa quæ versatur temperantia, & intemperantia simpliciter; sed temperantia, & intemperantia simpliciter versatur circa delectabilia gustus, & tactus, ut dictum est lib. 3. cap. 10. ergo &c.

6 Et propterea incontinentem, & intemperantem, continentem item, & temperantem, non ex illis quempiam in eodem constituimus, propterea quod circa easdem quodummodo voluptates, doloresque eosdem versentur. Quanquam hi circa eadem quidem utrique versantur, non tamen eodem modo: illi enim eligunt, hi non eligunt.

7 Vnde magis intemperantem eum diceremus, qui vel nihil, vel leviter cupiens, & excessus sectatur, & dolores mediocres fugit, quam hunc, qui propterea idem facit, quia vehemente cupiditate afficitur. Quid enim faceret ille, si aut valida aliqua cupiditas, aut in necessariarum rerum inopia vehemens dolor incesseret?

6 Hinc primo infertur, in quo conveniant temperans, & continens, intemperans, & incontinens. Conveniunt in hoc, quod versantur circa eamdem materiam, hoc est circa delectabilia, & molesta tactus: differunt, quia non versantur eodem modo. Intemperans enim eligit voluptates pravas, putans illas esse eligendas: incontinens è converso, cum non perturbatur passione, nec putat eligendas, nec eligit; cum verò passione perturbatur, ducitur à passione ad illas prosequendas contra electionem præcedentem, in qua non persistit.

7 Infertur secundo intemperantem esse pejorem incontinente, magisque vituperabilem. Ratio est, quia intemperans prosequitur voluptates pravas, etiam cum non exæstuat ingenti earum concupiscentia, & fugit mediocres molestias gustus, & tactus, etiam cum non sentit ingentem dolorem; ergo multo magis prosequeretur voluptates pravas, & fugeret dolores, si exæstuaret ingentibus concupiscentiis, & magnos experiretur dolores, ac proinde est pejor, & vituperabilior incontinente, qui tum solum prosequitur voluptates pravas, cum exæstuat magnis concupiscentiis, & tum solum refugit molestias sensibiles, cum turbatur magno dolore, quem experitur propter indigentiam necessariorum, puta propter famem, sitim &c.

8 Quoniam uero ex cupiditatibus, & uoluptatibus aliæ sunt ex iis, quæ genere sunt honesta, ac proba: nam jucundorum nonnulla natura sunt expetenda: alia his contraria, alia media, sicut prius diuisum à nobis est, ut pecunia, lucrum, uictoria, & honor: in omnibus porrò, & talibus, & mediis, non quia afficiuntur, & cupiunt, & amant, uituperantur homines, sed quia quodammodo, afficiuntur, & excedunt. Idcirco quicunque præter rationem, vel superantur, vel aliquid ex iis, quæ natura, sunt honesta, & bona, persequuntur: ut illi, qui circa honorem magis, quam oporteat, student, vel circa filios, & parentes: bona enim hæc sunt, & qui circa ea studient, laudari consueverunt, sed in his tamen excessus etiam quidam est, si quis quemadmodum Niobe adversus Deos pugnaret, aut erga patrem ita esset affectus, ut Satyrus qui patricola appellabatur: valde enim insanire videbatur. Nulla igitur circa hæc pravitas existit ob id, quod dictum est, propterea quod unumquodque per se est ex iis, quæ natura sunt expetenda: pravi tamen & fugiendi excessus ipsorum sunt: Simili modo quoque neque incontinentia, quippe cum incontinentia non modo fugienda, verum etiam ex iis sit, quæ vituperatione digna habentur.

Ex affectus tamen similitudine incontinentiam adiungentes circa unumquodque dicunt: ut malum medicum, malum histrionem, quem absolute malum nullo modo vocarent. Quemadmodum itaque neque hic, propterea quod unumquodque ipsorum non vitium, sed proportione simile est: ita videlicet etiam illic existimandum est incontinentiam, & continentiam eam duntaxat esse, quæ circa eadem, circa quæ temperantia versatur, & intemperantia. Nam circa iram per similitudinem dicimus: unde etiam addentes iræ incontinentem, sicut honoris, & lucri appellamus.

8 Quoad tertium: affert demum Aristoteles rationem, propter quam circa delecta-

lectabilia non neceſſaria non detur incontinentia ſimpliciter, detur tamen incontinentia ſecundum quid. Supponit tria eſſe genera delectabilium. Alia ſunt honeſta, & gratia ſui expetibilia: alia ſunt contraria his, puta voluptates communes belluis, quæ ſolum poſſunt appeti propter neceſſitatem: quædam ſunt media, ut divitiæ, lucrum, honor, victoria. Hoc ſuppoſito: qui concupiſcit delectabilia honeſta, vel media, puta lucrum, honorem &c. non eſt vituperabilis, quaſi appetat aliquid malum, & homine indignum, ſed ſolum poteſt eſſe vituperabilis, quia excedit in appetendo, & immodicè appetit; ergo qui nimis, & præter rationem afficitur circa aliquid per ſe honeſtum, & pulchrum, puta circa honores, filios, Patrem &c. non vituperatur, quaſi appetat aliquid prauum, ſed ſolum quia immodicè appetit: eo pacto, quo Niobe ita immodicè amavit filios, ut etiam contra Deos conviciis inſurgeret, & quidam Satyrus ita amabat Patrem, ut videretur ex amore inſanire; ſed incontinentia non ſolum eſt vituperabilis, quia immodicè appetit, ſed quia appetit aliquid malum, & homine indignum, hoc eſt voluptates communes brutis, & ab homine appetendas ſolum propter neceſſitatem vitæ; ergo circa delectabilia honeſta, vel media, ſive indifferentia, non verſatur incontinentia ſimpliciter, licet poſſit circa ipſa peccari per exceſſum.

9 Licet tamen qui immodicè proſequitur lucrum, honorem, vindictam &c. non dicatur incontinens ſimpliciter, adhuc dicitur incontinens ſecundum quid, puta incontinēs iræ, propter ſimilitudinem, quam habet cum incontinente ſimpliciter. Sicut enim incontinens ſimpliciter, licet quando non perturbatur à concupiſcentia voluptatum tactus, judicet illas non eſſe proſequendas, & eligat non proſequi, adhuc propoſito delectabili præſenti, à vehementi concupiſcentia dimovetur à propoſito, & proſequitur; ſic qui eſt incontinens iræ, licet quando non perturbatur ira, iudicet non eſſe ſumendam vindictam, & eligat non ſumere, tamen cum inſurgit ira, dimovetur à propoſito, & vindictam ſumit, vel per convicia, vel alia ratione. Sicut verò aliud eſt ***eſſe malum ſimpliciter***, aliud ***eſſe malum medicum, vel hiſtrionem***, ſic aliud eſt *eſſe incontinentem ſimpliciter*, hoc eſt circa delectationes pravas, circa quas verſantur temperantia, & intemperantia, aliud eſt ***eſſe incontinentem ſecundum quid***, puta in materia iræ, honoris &c. hoc eſt circa delectabilia non prava.

De beſtialitate, & incontinentia beſtiali, ac de continentia oppoſita.

Cap. V.

1 CVm autem nonnulla jucunda natura ſint: atque ex his alia abſolute, ac ſimpliciter, alia pro generibus animalium, atque hominum, nonnulla vero non natura, ſed partim ex læſionibus, partim ex conſuetudine, partim etiam ob naturas pravas hujuſmodi ſint: circa quoque horum ſingula inſpicere ſimiles habitus poſſumus.

Dico autem ferinos, cujuſmodi erat ea mulier, quam gravidarum ventres reſcindere, atque inde fœtus comedere conſueviſſe inquiunt, vel ea, quibus ajunt quaſdam efferatas circa Pontum nationes objectari. Alios enim crudis, alios humanis carnibus veſci, alios ſibi invicem infantes ad epulandum mutuare perhibent: vel quod de Phalaride dicitur. Atque hi quidem ferini habitus ſunt. Alii vero nonnullis ex morbo, & inſania contingunt, ut illi, qui matrem mactauit, & in cibum ſumpſit: qui item conſerui jecur comedit. Alii item morboſi ſunt, uel ex conſuetudine, ut pilorum euulſiones, unguium roſiones, carbonum etiam, & terræ comeſtiones, præterea uenereorum uſus cum maribus: id quod tum natura, tum conſuetudine euenit, quemadmodum illis, qui à pueritia conſueuerunt.

EXplicato diſcrimine inter incontinentiam ſimpliciter, & incontinentiam ſecundum quid, explicat Ariſtoteles diſcrimen inter incōtinentiam humanam, & incontinentiam beſtialem. Primo ergo diſtin-

stinguit concupiscentias, & delectationes humanas à concupiscentiis, & delectationibus bestialibus: secundo explicat, quo pacto diversa continentia versetur circa delectationes humanas, diversa circa bestiales.

1 Quoad primum: duo sunt genera delectabilium, etiam gustus, & tactus. In primo genere sunt ea, quæ sunt delectabilia à natura. Ex his quædam sunt delectabilia omnibus generibus animalium, quædam sunt delectabilia solum alicui generi animalium: ex.gr. non omnes cibi, qui delectabiles sunt homini, delectabiles sunt bovi, nec è converso. In secundo genere sunt, quæ non sunt delectabilia homini per naturam, sed vel ob læsionem, aut morbum. vel ob consuetudinem, quæ transit in aliam naturam vitiosam, vel ob pravam constitutionem naturalem. Proportionaliter duo sunt genera habituum malorum versantium circa delectabilia. Circa enim delectabilia secundum naturam versantur vitia, & habitus humani; circa delectabilia non secundum naturam versantur vitia, & habitus non humani, sed bestiales, & ferini.

2 Explicatur. Aliqui propter pravam cõstitutionem naturæ sunt ita bestiales, ut delectentur multis, quę secundum naturã non sunt delectabilia, sed horribilia. Talis erat illa mulier, quæ scindebat uteros prægnantium, & devorabat infantes. Tales etiam sunt gentes sylvestres habitantes circa Pontum Euxinum, quarum aliæ delectantur carnibus crudis, aliæ carnibus humanis, aliæ mutuo sibi commodant filios in conviviis comedendos. Talis demum fuit Phalarides, qui delectabatur cruciatibus hominum. Aliqui è converso, licet non sint bestiales ex naturæ constitutione, evadunt bestiales ex morbo, vel ex insania, qualis fuit ille, qui cum in maniam incidisset, mactavit matrem, ac deinde comedit; & qualis fuit ille servus, qui ex insania occidit conservum, & jecur ipsius comedit. Alii demum fiunt bestiales, partim ex morbo, partim ex consuetudine, ut qui delectantur evellendo sibi pilos, & ungues dentibus corrodẽdo, & qui comedunt carbones, & terram. Ex consuetudine etiam aliqui delectantur venere masculorum, ac præsertim qui illi assueverunt à pueritia.

3 Quibuscunque igitur in causa est natura, eos incontinentes appellaret nemo, sicut neque fœminas, quod non subagitent, sed subagitentur: simili modo, neque eos qui ex consuetudine morbose sese habent.

Ac cum habet quidem unumquodque horum quispiam, vitii terminos excedit, perinde atque immanitas, ac feritas; cum habet tamen, & vel superat, vel superatur, ea neque continentia absolute, neque incontinentia est, sed ex similitudine: sicut etiam ille, qui circa iram affectus est, non incontinens, sed hoc modo affectionis incontinens dicendus est.

Omne enim excedent vitium, & imprudentia, & timiditas, & intemperantia, & acerbitas, partim ferinum est, partim morbosum. Qui nanque talis natura est, ut omnia timeat, etiam si mus obstrepuerit, ferina is timiditate timidus est. Quidam etiam felem ex morbo timebat. Ex imprudentibus item, qui irrationabiles sunt, & sensu tantummodo vivunt, ferini habentur, cujusmodi nonnullæ longinquorum Barbarorum nationes sunt. Qui autem ex morbo, aut comitiali, aut insania idem faciunt, morbosi sunt.

3 Quoad secundum: dicendum, quod nullus ex his habitibus ferinis est simpliciter incontinentia. Probatur; & primo nemo dixerit eos, qui sunt bestiales ex prava constitutione naturæ, esse incontinẽtes. Incontinẽs enim habet judicium rectum; sed qui sunt bestiales ex prava constitutione naturæ, non habent judicium rectum de agendis; ergo &c. Confirmatur, quia sicut mulieres, quæ quia habent debilissimum judicium rationis, non tam operantur ex ratione, quam ex affectu, non dicuntur incontinentes; sic qui sunt bestiales ex quadam prava constitutione naturæ, nõ sunt simpliciter incontinentes. Idem dicendum de ijs, qui propter consuetudinem debilitata ratione evadunt bestiales: neque

enim

enim sunt incontinentes, sed sunt ferini.

4 Dicendum secundo: licet circa voluptates ferinas non detur continentia, & incontinentia simpliciter, adhuc dari potest aliqua continentia, & incontinentia proportionalis, & similitudinaria. Probatur, & explicatur. Pōtest enim contingere, ut licet quis ex bestialitate vehementer concupiscat delectationes ferinas, puta comestionem carnis humanæ, adhuc ex judicio rationis, quo videt non esse comedendas carnes humanas, se contineat à tali comestione, & potest contingere, quod ex vehementia passionis ducatur ad comedendum contra judicium rationis; sed hi habent similitudinem cum continentibus, & incontinentibus; ergo circa delectationes ferinas potest versari continentia, & incontinentia proportionalis, ac similitudinaria, sicut etiam datur continentia, & incontinentia proportionalis, similitudinaria, & secundum quid circa iram, circa lucrum &c.

5 Confirmatur: nam omne vitium cum excedit modum vitii humani, degenerat vel in feritatem, vel in quemdam morbum, & insaniam; ergo etiam incontinentia excedens limites incontinentiæ humanæ degenerat in bestialitatem. Probatur, & explicatur inductione plurium vitiorum, timiditatis nimirum, imprudentiæ, intemperantiæ, crudelitatis &c. Qui enim sunt ita timidi, ut formident etiam ad aspectum muris, timidi sunt timiditate ferina, qualis timiditas erat in eo, qui ex morbo timebat etiam ad conspectum felis: qui sunt ita imprudentes, ut excedant imprudentiam humanam, non tam sunt imprudentes, quam stolidi, ac solum viventes sensu, more pecudum, quales dicuntur esse quædam nationes longinquæ, & quales quidem evadunt ex morbo comitiali, vel ex insania. Idem dic de aliis vitiis.

6 Fieri vero potest, ut ex his aliqua interdum quispiam habeat tantum, & non superetur, quemadmodum si Phalaris cupiens infantem edere, se cohibuisset, vel ad venereorum nefariam voluptatem incitatus, quispiam: fit etiam, ut non solum habeat hæc aliquis, verum etiam superetur. Quemadmodum igitur pravitas, quæ homini convenit, absolute pravitas dicitur, quæ vero cum additione appellatur, non absolute, sed ferina, vel morbosa pravitas vocatur: eodem modo esse incontinentiam patet aliam ferinam, aliam morbosam, absolute uero solam eam, quæ intemperantiæ humanæ correspondet.

7 Incontinentiam itaque, & continentiam circa ea tantum uersari, circa quæ intemperantia, & temperantia, circa alia uero aliam incontinentiæ speciem esse, quæ non absolute, sed per translationem ita dicatur, perspicuum est.

6 Iam fieri potest, ut licet aliquis ex prava consuetudine propensus sit ad voluptates ferinas, & contra naturam, adhuc ex judicio rationis se contineat, ut si Phalaris vehementer cupiens puerum comedere, vel eo nefandè abuti, adhuc ex judicio rationis se contineret, & potest contingere, ut puerum comedat &c; sed si puerum comedat, incontinentia excedit modum incontinentiæ humanæ; ergo sicut alia vitia, cum excedunt modum vitii humani, degenerant in bestialitatem, sic in casu posito incontinentia degenerabit in ferinam, adeoque non erit incontinentia simpliciter, sed cum addito, hoc est incontinentia ferina, vel insana; ergo incontinentia simpliciter est ea solum, quæ versatur circa voluptates tactus, circa quas versatur temperantia, & intemperantia.

7 Concludit Aristoteles ex dictis patere continentiam, & incontinentiam simpliciter versari solum circa materiam temperantiæ, & intemperantiæ; circa alias materias versari alias continentias, & incontinentias secundum quid, & similitudinarias, specie differentes ab incontinentia simpliciter.

Pejor

Peior ne ſit incontinentia iræ, an concupiſcentiæ; & pejor ne ſit incontinentia humana, an beſtialis ?

Caput VI.

1 *IAm vero minus turpem eſſe incontinentiam iræ, quam cupiditatum conſideremus. Ira enim audire quidem rationem videtur, ſed non recte tamen percipere, 2* quemadmodum feſtini miniſtri faciunt, qui priuſquam omnia, quæ dicuntur, audiverint, excurrunt, deinde ab actione aberrant, & canes quoque antequam inſpexerit, an amicus ſit quiſpiam, ſi ſtrepitum tantummodo fecerit, latrant, ita ira ob fervorem, celeritatemque naturæ, audiens quidem, ſed non quid præcipiatur, attendens, ad vindictam incitatur. Nam ſtatim, ubi ratio, vel imaginatio contumeliam, aut contemptum eſſe oſtenderit, ipſa quaſi ratiocinando collegerit bellum ei eſſe inferendum, indignatur. At cupiditas ſi tantum ratio, aut ſenſus ſuave eſſe aliquid dixerit, ad fruitionem ejus incitatur. Quare ira rationem quodammodo ſequitur, cupiditas non ſequitur. Turpior igitur cupiditas eſt. Iræ enim incontinens à ratione quodammodo vincitur: hic vero à cupiditate, non à ratione ſuperatur.*

3 *Præterea magis ignoſcendum eſt, ſi quis naturales appetitiones ſequatur. Nam talibus etiam cupiditatibus, quæ communes omnibus ſunt, & quatenus ſunt communes, venia magis dari conſuevit. At iracundia, & acerbitas naturalis magis eſt, quam cupiditates, quæ excedunt, & neceſſariæ minime ſunt. Quemadmodum ille, qui ſe excuſabat, quod patrem verberaſſet: nam hic, inquit, ſuum, & ille item ſuum verberavit, & commonſtrans infantem, hic etiam inquit, ubi vir evaſerit, me ipſum verberabit: gentile enim nobis hoc eſt. Ille quoque, qui trahebatur à filio, ubi ad januam deventum eſt, deſiſtere jubebat: nam ſe quoque euſque patrem ſuum traxiſſe.*

EXplicato diſcrimine inter varias incõtinentias, Ariſtoteles illas comparat inter ſe. Primo igitur quærit, pejor ne ſit incontinentia iræ, an incontinentia concupiſcentiæ? Secundo quærit, pejor ne ſit incontinentia beſtialis, an humana ?

1 Ad primam quæſtionem reſpondet Ariſtoteles incontinentiam concupiſcentiæ eſſe pejorem incontinentiæ iræ. Probat concluſionem quatuor rationibus. Prima ratio eſt: illud vitium eſt pejus, per quod operamur magis irrationabiliter; ſed operamur magis irrationabiliter per incontinentiam concupiſcentiæ, quam per incontinentiam iræ; ergo &c. Probatur minor: per illud vitium, per quod operamur nullo pacto audientes rationem, vel illi parentes, operamur magis irrationabiliter, quã per vitium, per quod quodammodo audimus rationem, illique paremus, ſed qui operatur ex ira, quodammodo audit rationem, & paret rationi, qui operatur ex concupiſcentia, in nullo audit rationem, vel paret rationi; ergo &c. Probatur, & explicatur minor: qui ex ira procedit ad vindictam, audit rationẽ, & ratiocinatur per ſequentem ſyllogiſmum: *puniendus eſt qui facit injuriam, vel infert contemptum; ſed mihi facta eſt injuria, & contemptus illatus ab hoc; ergo hic eſt puniendus*, & ſic procedit ad vindictam. Non tamen audit totum, quod ratio præſcribit. Ratio enim præſcribit tempus, & modum ſumendæ vindictæ: qui autem iraſcitur, quia ira eſt celerrimi motus, in hoc non audit rationem, ideoque in ſumenda vindicta peccat contra modum, & ordinem præſcriptum à ratione.

2 Explicat hoc Ariſtoteles duobus exemplis. Primum eſt ſervi nimis velocis, qui cum dominus aliquid imperat, non audito toto præcepto, procedit ad obediendum, & ſic operatur contra præceptum domini. Sic iratus non audiens totum imperium rationis de modo, & ordine ſumendi vindictam, currit ad ſumendam vindictam, & ſic in modo ſumendi vindictam peccat contra imperium rationis. Secundum exemplum eſt canis, qui ſtatim, ac audit ſtrepitum, non attendens, an qui ſtrepitum edit, ſit dominus, vel extraneus, latrat contra dominum. Sic iratus

tus rationem audiens proponentem vindictam esse sumendam, sed non audiens totum præceptum præscribens modum sumendæ vindictæ, operatur contra hoc præceptum; ergo qui operatur ex ira, quodammodo audit rationem, & paret rationi; e converso qui operatur ex concupiscentia, statim ac proponitur voluptas sensibilis, sine ullo discursu rationis prosequitur voluptatem; ergo qui operatur ex concupiscentia, operatur magis irrationabiliter, ac proinde pejor, ac reprehensibilior est, quam qui operatur ex ira.

3 Secunda ratio est: magis est excusabilis, ac venia dignus, qui vincitur à cupiditatibus magis naturalibus, quibus proinde difficilius resistitur: ex. gr. qui vincitur à fame, & siti naturali, magis est venia dignus, quam qui vincitur ab appetitu ciborum delicatorum; sed iræ, & appetitus vindictæ est magis naturalis hominibus, præsertim habentibus complexionem cholericam, quam concupiscentia voluptatum non necessariarum; ergo &c. Probatur minor: ira habentibus complexionem cholericam est naturalis, & simul cum complexione propagari solet à patre in filium, ideoque qui patrem verberabat, reprehensus de hoc, se excusavit dicens, *etiam pater meus verberabat Patrem suum, & meus avus verberabat Patrem suum: ira siquidem est naturalis familiæ nostræ, ac proinde hic filius meus nunc puer, cum in virum evaserit verberabit me.* Idcirco etiam ille alius, dum traheretur à filio irato, cum pervenisset ad ostium, rogabat filium, ut desineret trahere, siquidem etiam ipse patrem suum usque ad eum locum traxerat.

4 *Adde, quod qui insidiosius agunt, sunt iniustiores: iracundus vero minime est insidiosus, sed apertus, sicut etiam ira. At cupiditas hujusmodi est, qualem etiam Venerem dicunt:*

Cyprignæ enim fraudes nectentis, & Zonam de pectore solvit, *Inquit Homerus,*

Hic fraus est, quæ vel prudentes decipit ipsos.

Quare si iniustior, & turpior incontinentia hæc est, quam ea, quæ circa iram versatur, & absolute incontinentia, & quodammodo vitium erit.

5 *Accedit quod dolore affectus contumelia utitur nemo: qui autem ex ira quidpiam facit, cum dolore id facit: qui vero contumelia utitur, cum voluptate. Si igitur ea sunt iniustiora, ob quæ indignari maxime convenit, incontinentia quoque cupiditatis ejusmodi erit, quippe cum in ira contumelia minime sit. Incontinentiam itaque cupiditatis ea, quæ circa iram existit, esse turpiorem, continentiam item, & incontinentiam circa cupiditates, & voluptates corporis versari manifestum est.*

4 Tertia ratio est: illud vitium est pejus, per quod magis sumus iniusti; sed magis sumus iniusti per concupiscentiam, quam per iram; ergo &c. Probatur minor: magis sumus injusti, cum nectimus insidias, & fraudes, quam cum non nectimus; sed per iram non nectimus insidias: ira siquidem est manifesta, & iratus sumit vindictam palam: per concupiscentiam verò nectimus insidias, & fraudes, ideoque dicitur communiter Venerem dolos, ac fraudes nectere: unde Homerus cecinit: *Cyprigenæ fraudes nectentis variam zonam de pectore solvit; hic fraus est, quæ vel prudentes decipit ipsos*; ergo magis sumus injusti per concupiscentiam, quam per iram: ergo incontinentia concupiscentiæ pejor est, quam incontinentia iræ.

5 Quarta ratio est: qui infert malum alteri contristatus, & lacessitus ab illo, vix videtur injuriam facere; qui autem infert malum alteri cum delectatione, maximè videtur injuriam facere; sed qui infert malum ex ira, infert contristatus, & lacessitus; è converso adulter, qui infert contumeliam ex concupiscentia, infert cum voluptate; ergo &c. Confirmatur, quia ea magis sunt injusta, quibus irasci magis est justum; sed magis est justum irasci inferenti malum, vel contumeliam ex concupi-

cupi-

cupiſcentia, & cum delectatione, quam ex ira, & cum triſtitia; ergo &c. Concludit Ariſtoteles ex dictis patere incontinentiam concupiſcentiæ pejorem eſſe incontinentia iræ,& continentiam,atque incontinentiam verſari circa concupiſcentias, ac delectationes corporeas.

*6 Harum autem ipſarum differentiæ ſumendæ ſunt. Sicut enim à principio dictum fuit, aliæ tam genere, quam magnitudine humanæ ſunt, ac naturales, aliæ ferinæ, aliæ ex læſionibus, & morbis evenientes. 7 * Ac circa harum primas temperantia, & intemperantia verſatur Vnde beſtias, neque temperantes, neque intemperantes dicimus, niſi per tranſlationem, & ſi quo alio modo omnino animalium genus aliud ab alio, tum contu-lia, & ſalacitate, tum voracitate differt. Non enim electionem, neque rationem habent, ſed e natura non ſecus, ac furentes homines exceſſerunt.*

8 Feritas autem minus quidem, quam vitium, ſed horribilius tamen malum eſt quippe cum non ſit corrupta, quemadmodum in homine optima pars, ſed deſit, & non habeat. Simile namque eſt perinde, ac ſi inanimatum ad animatum conferre velimus, utrum pejus ſit. Semper enim pravitas ejus, quod non habet principium, intellectus autem eſt principium, minus idonea ad nocendum eſt. Non ſecus igitur eſt, ac ſi iniuſtitiam ad iniuſtum hominem quiſpiam conferat: utrunque enim aliquo modo pejus eſt. Millies plura enim mala homo malus, quam beſtia perpetraret.

6 Quoad ſecundum:quærit Ariſtoteles, pejor ne ſit incontinentia beſtialis, an humana? Præmittit primo, quod quædam concupiſcentiæ ſunt naturales, & humanæ, tum quoad genus, ſeu objectum, eo quod appetunt delectabilia ſecundum naturam, tum quoad magnitudinem, & modum appetendi, eo quòd non excedunt humanum modum appetendi; quædam ſunt ferinæ, eò quòd appetant delectabilia non ſecundum naturam, puta comeſtionem carnis humanæ; aliæ demum ſunt morboſæ propter aliquem defectum in ratione judicativa.

7 Præmittit ſecundo, quod temperantia, ac intemperantia verſantur ſolum circa concupiſcentias naturales, & humanas. Hinc oritur ut beſtiæ non ſint propriè temperantes, neque intemperantes, ſed ſolum dicantur temperantes, & intemperantes ſimilitudinariè, eo pacto, quo aliqua bruta dicuntur etiam manſueta, ac prudentia. Ratio eſt, quia temperans operatur ex electione, & cum recta ratione; ſed belluæ non operantur ex electione, neque cum ratione, cum omnino ſint irrationales, ſicut homines inſani; ergo belluæ non poſſunt eſſe propriè temperantes, neque intemperantes. Quia tamen aliquæ belluæ ſunt magis pronæ ad libidinem, & ad voracitatem, aliæ minus, ideo quæ minus ſunt pronæ dicuntur temperantes comparatione earum, quæ magis ſunt pronæ.

8 His præmiſſis, ad quæſtionem propoſitam reſpondet Ariſtoteles, quod beſtialitas eſt minus mala, minuſque nociva, quam vitium humanum, ſed eſt horribilior. Explicatur. Homo vitioſus non caret ratione, quæ eſt optimum in homine, & eſt principium agendi, ſed habet rationem corruptam, eaque utitur ad malum; at homo beſtialis caret quodammodo ratione; ergo homo beſtialis quodammodo ſe habet ad hominem vitioſum, ſicut homo mortuus ad vivum, ſiquidem homini beſtiali deeſt ratio, quæ eſt veluti vita hominis,quatenus homo eſt; ſed pravitas exiſtens in ſubjecto habente rationem, quæ ratio eſt principium agendi, eſt pejor, & nocentior,quam pravitas exiſtens in ſubjecto non habente rationem; ergo malitia humana eſt nocentior malitia beſtiali, eo pacto, quo homo injuſtus utens ratione ad faciendam injuſtitiam, pejor eſt injuſtitia ſecundum ſe. Sicut igitur, licet belluæ, puta Leo,ſit terribilior homine, tamen homo malus utens ratione ad nocendum, poteſt facere millies plura mala, quam Leo, vel quælibet terribiliſſima bellua; ſic homo vitioſus, ſed vigens ratione, poteſt

face-

facere multo plura mala, quam homo bestialis, in quo læsa sit ratio.

Quo pacto continentia, & incontinentia differant à temperantia, & intemperantia, & à tolerantia, ac mollitie; & quinam ex dictis habitibus sit pejor, vel melior? Cap. VII.

1 *AT vero circa tactus, gustatusque voluptates, & dolores, cupiditates item, & fugas, circa quas intemperantia, & temperantia definita prius est, ita se habere quispiam potest, ut vel quibus plerique sunt superiores, ab iis vincatur, vel ea superet, quibus plerique succumbunt. Ex his autem, qui circa voluptates versatur, alter incontinens, alter continens: qui circa dolores, alter mollis, tolerans alter dicitur. Plurimorum vero habitus medii sunt, licet magis ad deteriores declinent.*

2 *Sed quia nonnullæ voluptates necessariæ sunt, aliæ non necessariæ, & quadantenus: excessus vero, & defectus necessarii minime sunt, & simili modo etiam circa cupiditates, & dolores res sese habet:* 3 *qui jucundarum rerum excessus, vel cum excessu, vel ex electione, & propter ipsas, nullamque aliam ob rem evenientem persequitur, intemperans est. Necesse enim est hunc non esse ejusmodi, ut eum pœniteat: quare est incurabilis: nam quem non pœnitet, incurabilis est. Qui vero deficit, est huic oppositus: qui est medius, temperans. Simili modo quoque qui corporis dolores, non quia sit inferior, & vincatur, sed ex electione fugit. At eorum, qui non eligunt, alter ob voluptatem, alter ob id, quod fugit dolorem ex cupiditate evenientem, ducitur: quare inter se differunt.*

HActenus Aristoteles explicavit differentias, & comparationes continentiarum, & incontinentiarum, quæ versantur circa diversam materiam. Iam comparat inter se habitus, qui versantur circa eamdem materiam, hoc est circa voluptates, & dolores tactus, qui habitus sunt temperantia, & intemperantia, continentia, & incontinentia propriè dicta, tolerantia, & mollities. Primo ergo explicat, quo pacto continentia, & incontinentia, tolerantia, & mollitiés conveniant, ac differant inter se: secundo explicat, quo pacto quatuor explicati habitus differant à temperantia, & intemperantia: tertio comparans incontinentem cum intemperante, & molli, examinat, quis sit pejor? quarto assignat quasdam species mollitiei, & incontinentiæ.

1 Quoad primum: continentia, & incontinentia, tolerantia, & mollities conveniunt in materia. Versantur enim circa delectationes, & molestias tactus, & circa earum concupiscentias, & fugas, circa quas versantur temperantia, & intemperantia, ut explicatum est lib. 3. c. 10. Porro dupliciter potest quis se habere circa voluptates. Primo ita, ut superet eas voluptates, & concupiscentias, à quibus plerique hominum superantur: secundo, ut superetur ab iis voluptatibus, & concupiscentiis, quas plerique hominum superant. Hinc igitur desumuntur differentiæ continentiæ, ac tolerantiæ ex una parte, & incontinentiæ, ac mollitiei ex alia. Continens est, *qui superat concupiscentias voluptatum, à quibus plerique superantur*: Tolerans est, *qui superat dolores, à quibus plerique superantur*. Conveniunt igitur continens, & tolerans, in hoc, quod uterque superet, ac persistat in proposito secundum rationem: differunt, quod continens superat concupiscentias voluptatum; tolerans superat dolores, nec illos refugit, ut maneat in proposito rationis. Incontinens est, *qui superatur à voluptatibus, quas plerique superant*: *mollis est, qui superatur à doloribus, quos plerique superant*. Conveniunt itaque incontinens, & mollis in hoc, quod uterque superatur, ac neuter persistit in proposito rationis: differunt, quod continens superatur à voluptatibus, mollis à doloribus. Addit Aristoteles, quod ut plurimum homines habent habitus medios inter perfectam continentiam, & perfectam incontinentiam, & inter perfectam tolerantiam, & perfectam mollitiem,

tiem, licet soleant magis declinare ad habitus deteriores, hoc est ad incontinentiam, & mollitiem.

2 Quoad secundum, etiam temperantia, & intemperantia versantur circa voluptates gustus, & tactus, adeoque conveniunt in materia cum quatuor habitibus explicatis. Ut declaretur, quo pacto differant, præmittit Aristoteles, quod ex delectabilibus gustus, & tactus, quædam sunt necessaria, quædam non necessaria: ex. gr. cibus, & potus sunt necessarii, at exquisita condimenta non sunt necessaria. Delectabilia necessaria habēt certam mēsuram, ultrà, & citra quam non sunt necessaria: ex. gr. datur certa mensura cibi, & potus, quæ est necessaria, ita ut excessus, ac defectus non sit necessarius: similiter etiam quædam requies à doloribus tactus est necessaria, quædam non est necessaria.

3 Hoc posito, intemperans est, qui excedit incōcupiscentia voluptatum necessariarum, easque persequitur ex electione, propter ipsas, tanquam propter finem, non autem propter aliam utilitatem ex iis provenientem. Ex eo, quod intemperans prosequatur voluptates ex electione, & non ex vehementia passionis, sequitur, quod intemperantē non pœniteat: & quia qui curatur, curatur ex eo, quia ipsum pœnitet, ideo intemperans est incurabilis, vel saltem difficillimè curabilis. Qui peccat per defectum, eo quod deficiat in appetendo voluptates necessarias, est insensibilis, de quo actum est l. 3. cap. 11. Qui medius est inter intemperantem, & insensibilem, ac mediocriter se habet in persequēdis voluptatibus, est temperans. Est etiam intemperans, qui non quia vincatur à passione, sed ex electione, fugit dolores, & molestias corporis. Incontinens est, qui persequitur voluptates, non ex electione, sed quia vincitur à concupiscentia: mollis est, qui dolores fugit, non ex electione, sed quia vincitur ab horrore doloris.

4 Vnicuique enim pejor esse videretur, si quis, aut nihil, aut leviter cupiens, turpe aliquid perpetraret, quam si vehementi cupiditate affectus idem faceret: item si non iratus, quam si iratus verberaret quispiam. Quid enim ageret, si in affectu esset constitutus? Ideo intemperans incontinente deterior est.

5 Ex iis vero, quos diximus, alter in molitiæ specie magis est, alter est incontinens. Incontinenti autem continens, molli tolerans opponitur. Tolerare enim in resistendo consistit, continentia in continendo, & cohibendo. Diversum autem est resistere, & cohibere, non secus, ac non superari, & vincere, ut hac causa continentia, quam tolerantia sit expetibilior. Qui vero deficit in iis, adversus quæ plerique renituntur, & possunt, is mollis est, & delicatus: deliciæ enim mollitia quædam est: qui scilicet pallium, trahit, ne si ipsum tollat, dolorem sibi laborando creet, & dum ægrotantem imitatur, miserum esse non existimat, cum misero similis sit. Pari modo quoque circa continentiam, & incontinentiam res sese habet. Non enim si quis vehementibus, & modum excedentibus, aut voluptatibus, aut doloribus vincitur, id mirum est: quin si resistens vincitur, venia etiam dignum habetur: ut Theodecti Philoctetes à vipera morsus, aut Carcini in Alope Cercyon, & sicut ii, qui cum cohibere risum nitantur, in profusum cachinnum erumpunt, id quod Xenophanto contigit. Sed si ab iis vincitur iisque nequit repugnare, quibus plerique possunt resistere, atque id non ex natura generis, aut morbo: quemadmodum apud Persarum reges mollities ex genere est, & sicut fœmina à mari distat.

4 Quoad tertium: explicata differentia inter intemperantem, incontinentem, & mollem, comparat illos Aristoteles inter se, & examinat, quis sit pejor? Docet ergo primo intemperantem esse pejorem incontinenti, & molli. Probatur, quia omnibus videtur pejor qui facit turpia ex electione, etiam cum non perturbatur à passione, quam qui facit turpia propter vehementiam passionis. Qui enim sine passione turpia comittit, quid faceret si turbaretur à vehementi passione? Similiter omnibus videtur pejor qui verberat alterum sine ira, quam si verberat iratus. Qui enim verberat cum non est iratus, quanto magis verberaret iratus. Sed intemperans

facit

facit turpia ex electione, etiamsi non perturbetur à passione, incontinens facit turpia propter vehementiam passionis; ergo &c. Ex proportionali ratione intemperans est pejor molli. Intemperans enim fugit molestias ex electione, etiam cum non perturbatur à passione; ergo multo magis fugeret molestias, si perturbaretur à passione: mollis è converso fugit molestias propter vehementiam passionis; ergo est minus malus, minusque vituperabilis.

5 Docet secundo, quod cum incontinentia opponatur continentiæ, mollities tolerantiæ, continentia est melior tolerantia, adeoque mollities est pejor incontinētia. Probatur: nam continentia est, quæ continet vehementem concupiscentiam, eamque vincit: tolerantia est, quæ resistit dolori, ne vincamur; sed melius est vincere, & continere, quam non vinci, & resistere, ergo continentia est melior tolerantia. E converso mollities videtur pejor incontinentia. Nam pejus est vinci à minus forti, quam à magis forti; sed concupiscentia voluptatis est fortior, quam fuga doloris; ergo pejor est mollities, per quam vincimur à fuga doloris minus forti, quam incontinentia, per quam superamur à concupiscentia fortiori. Porro turpitudo mollitiei consistit in hoc, quod mollis vincitur à doloribus, quibus plerique resistunt. Ideo deliciæ, per quas quis vincitur a levissimis laboribus, sūt species mollitiei. Ex. gr. mollis est, qui est ita laboris impatiens, ut vestem, aut pallium trahat, ne subeat levissimum laborem illa elevandi. Mollities igitur est quædam miseria. Patet: nam miserum est vivere more miserorum, sed mollis vivit more ægrotorum, qui profecto sunt miseri, ergo molles sunt miseri, & mollities est quædam miseria. Proportionaliter turpitudo incontinētiæ consistit in hoc, quod incontinens vincitur à voluptatibus, quas plerique vincunt. Ideo si quis à vehementissimis voluptatibus, ac doloribus, postquam diu restitit, vincitur, videtur aliqualiter dignus venia: ex. gr. videtur venia dignus Philoctetes apud Theodectē, qui morsus à serpente, victus tandem fuit à vehementissimo dolore, & mulier quædam nomine Merope, quæ à Carcino percussa dolori tandem cessit. Vicitur enim illis evenire, sicut evenit iis, qui postquam diu conati sunt risum cohibere, tandem erumpunt in ingentem cachinum. At illi sunt maximè vituperabiles, qui ita sunt molles, ut vincantur à doloribus, quibus plerique resistunt, cum non habent talem mollitiem ex genere, nec ex educatione, quales erant Reges Persarum, qui nimis delicatè nutriti, erant molles ex genere: & tales solent esse mulieres respectu virorum.

6 Iocosus quoque esse intemperans videtur, sed est mollis. Iocus enim cum sit requies, relaxatio est. Iocosus vero ex iis est, qui in hac excedunt.

7 Incontinentia alia temeritas, alia imbecillitas est. Nam alii ubi consultarunt, in iis, quæ decreverunt, ob affectum postea non perstant: alii quia non consultarunt, ob affectu ducuntur. Nonnulli enim quemadmodum qui se prius titillarint non titillantur, ita quoque ipsi cum præsenserint, ac præviderint, seque ipsos, & rationem praexcitarint, sive jucundum, sive molestum quippiam fuerit, ab affectu non superantur, Præcipue vero celeres, & atrabile affecti temeraria incontinentia sunt incontinentes. Illi enim ob celeritatem, hi ob vehementiam. rationem non expectant, propterea quod propterea quod proclives ad sequendam imaginationem sunt.

6 Quoad quartum: assignat Aristoteles quasdam species mollitiei, & incontinentiæ. Docet ergo primo, quod licet aliqui existiment jocositatem, per quam aliqui sunt nimis propensi ad jocos, esse speciem incontinentiæ, adhuc jocositas verè non est species incontinentię, sed mollitiei. Ratio est, quia jocus est requies à seriis, & laboriosis; sed proprium mollis est prosequi supra modum requiem à seriis, & laboriosis; ergo jocositas est quædam species mollitiei.

7 Do-

7 Docet secundo, quod in continentia est duplex. Prima est incontinentia ex temeritate: secunda est incontinentia ex imbecillitate. Incontinentes ex imbecillitate sunt, qui facta deliberatione, adhuc propter perturbationem non persistunt in iis, quæ statuerunt. Incontinentes ex temeritati sunt, qui quia non preconsultarunt, vincuntur à perturbatione. Multi siquidem sunt, qui quia perturbationem futuram præviderunt, ac seipsos per rationem excitarunt ad resistendum, non superantur deinde à perturbatione veniente, sive perturbentur à delectabili, sive à dolorifero. Explicatur exemplo eorum, qui quia seipsos prætitillarunt, non moventur deinde, cum titillantur ab aliis. Addit Aristoteles. quod incontinentes ex temeritate solent esse, qui sunt acuti propter complexionem cholericam, vel sunt melancholici. Cholerici enim propter flavæ bilis velocitatem, & melancholici propter vehemētiam atræ bilis accensæ, cum perturbantur, non expectant rationem deliberantem, sed prævenientes rationem operantur ex imaginatione, & passione.

Ostenditur intemperantem esse pejorem incontinente, & incontinentem ex imbecillitate esse pejorem incontinente ex temeritate. Caput VIII.

1 *At intemperans, sicut dictum est, non est ejusmodi, ut eum pœniteat, perstat enim in proposito: sed incontinentem quodammodo pœnitet. Quocirca non sicut dubitavimus, ita sese res habet, sed hic facile potest sanari, ille incurabilis est:* 2 * *qui ppe cum pravitas ex morbis aqua inter cutem, & tabi, incontinentia comitialibus perquam similis sit, Illa enim continua, hæc non incontinua improbitas est.*

3 *Atque omnino diversum est incontinentiæ, & vitii genus. Vitium enim latet: incontinentia non latet.*

4 *Ex iis autem ipsis illi, qui exturbantur meliores sunt, quam qui rationem habent, atque in ea non persistunt. A minori enim affectu superantur, & non inconsulti, ut alteri sunt. Nam similis incontinens est iis, qui & cito, & pauco vino, & pauciore etiam, quam plerique inebriantur.*

5 *Incontinentiam igitur non esse vitium, manifestum est. sed quadam ex parte fortasse. Hæc enim præter electionem, id ex electione: sed in actionibus tamen habet similitudinem. quemadmodum Demodocus in Milesios dicebat: Milesii sanè non sunt quidem imprudentes, sed ea tamen agunt, quæ imprudentes solent: sic incontinentes, licet injusti non sint injuste tamen agunt.*

Explicato discrimine inter intemperātem, & incontinentem, & inter incontinentem ex temeritate, & incontinentem ex imbecillitate, comparat illos Aristoteles inter se. Primo ergo magis ex professo probat id, quod capite superiori incidenter probaverat, quod nimirum intēperans sit pejor incontinente: secundo ostendit incontinētem ex imbecillitate esse pejorem incontinente ex temeritate: tertio explicat convenientiam incontinentis cum intemperante in malitia, & in actionibus: quarto demum affert rationem, propter quam intemperantem non pœnitet, incontinentem pœnitet.

1 Quoad primum; docet Aristoteles, ac tribus rationibus probat intemperantē esse pejorem incontinente. Prima ratio est: vitium vel incurabile, vel difficillime curabile est pejus vitio facile curabili; sed intemperans, cum operetur ex electione, ita prosequitur voluptates pravas, ut ipsum non pœniteat: incontinens qui operatur ex passione, ita prosequitur voluptates pravas, ut passione cessante facile ipsum pœniteat, adeoque intemperans est incurabilis, incontinens est curabilis; ergo &c.

2 Secunda ratio est: sicut ægritudo, & morbus continuus pejor est morbo non continuo, ideoque hydropisis, & pthisis, qui sunt morbi continui, pejores sunt Epilepsia, seu morbo comitiali, qui non est continuus, sic pravitas continua est pejor pravitate non continua; sed intemperans,

cum

cum existimet voluptates pravas esse prosequendas, illasque prosequatur ex electione, laborat malitia quadam continua ad modum pthisis, vel hydropisis; incontinens, cum existimet voluptates non esse prosequendas, & habeat propositum non prosequendi, tum solum illas prosequitur, cum perturbatur à passione, adeoque laborat malitia quadam interrupta ad modum morbi comitialis; ergo &c.

3 Tertia ratio est: sicut morbus intus latens est pejor morbo manifesto, sic pravitas latens est pejor vitio manifesto; sed intemperantia est latens intemperantem, incontinentia est manifesta incontinenti; ergo &c. Probatur minor: nam intemperans prosequitur prava ex electione, & existimans illa esse prosequenda, adeoque est ita cæcus, ut non advertat malitiam: at incontinens prosequitur prava ex passione, adeoque advertit malitiam.

4 Quoad secundum: comparat Aristoteles incontinentes ex temeritate cum incontinentibus ex imbecillitate ac docet incontinentes ex imbecillitate esse pejores. Probat, quia qui vincitur à debiliori, etiam præmissa deliberatione, est pejor; sed incontinentes ex imbecillitate vincuntur à minori perturbatione, etiam præmissa deliberatione; incontinentes ex temeritate vincuntur non præmissa deliberatione à passione adeo vehementi, ut propter velocitatem, & vehementiam præveniat rationem; ergo incontinentes ex imbecillitate sunt pejores. Confirmatur, quia qui sunt ita debiles, ut inebrientur cito, & à pauco vino, & à pauciore, quam alij, sunt pejus dispositi secundum corpus, quã qui inebriantur solum multo, & generosissimo vino; ergo proportionaliter incontinentes ex imbecillitate, qui vincuntur à minori perturbatione, sunt pejus dispositi secundum animam, quam incontinentes ex temeritate, qui vincuntur à vehementiori perturbatione.

5 Quoad tertium: continentia, & intemperantia non conveniunt in malitia, sed conveniunt in actionibus. Non conveniunt quidem in malitia: nam intemperans cum prosequatur prava ex electione, & existimans illa esse prosequenda, est totaliter malus; incontinens è converso, cum existimet prava non esse prosequenda, & eligat non prosequi, non est malus totaliter, sed solum partialiter. At conveniunt in actionibus: nam intemperans, & incontinens eadem agunt. Sicut igitur Demodocus de Milesiis dixit, *Milesii non sunt quidem insipientes, sed eadem agunt quæ insipientes*; sic de incontinentibus dici potest, quod incontinentes non sunt quidem intemperantes, & iniusti, sed eadem agunt, quæ intemperantes, & injusti.

6 Quoniam vero alter talis est, ut non ex eo, quod persuasus sit, voluptates corporis supra modum, & præter rectam rationem sequatur, alter autem persuasus est, quia est talis, ut eas sequatur, illi dissuaderi facile potest, huic non potest. Virtus enim, & pravitas principium altera corrumpit, altera conservat. In actionibus autem principium illud est, cujus causa res fit, sicut in mathematicis suppositiones. Nam neque illic ratio est, quæ doctrinam tradat principiorum, neque hic, sed virtus, vel naturalis, vel assuetudine comparata recte opinandi circa principium præceptrix est. Ac temperans quidem hujusmodi est: huic vero contrarius intemperans. Est etiam quidam, qui ex affectu è recta ratione exturbatur, quem sanè superat affectus, ut ex recta ratione minimè agat, non tamen ita superat, ut talis evadat, qui ejusmodi voluptates effuse sibi esse sectandas persuasum habeat: atque hic est incontinens, qui intemperante melior est, nec est absolute prauus, quippe cum in eo id, quod optimum est, id est principium ipsum conseruetur. Contrarius huic alius est, qui persistit, neque ex affectu exturbatur. Hinc igitur alterum probum, alterum prauum esse habitum patet.

6 Quoad quartum: affert Aristoteles magis ex professo rationem, propter quam intemperantem non pœnitet, incontinentem pœnitet. Ratio est, quia incontinens non prosequitur voluptates pravas, quia ipsi sit persuasum tales voluptates esse pro-

ſequendas, ſed ſolum ex perturbatione, qua fortaſſe errat circa particularia; ergo facile poteſt corrigi, perſuadendo illi etiã in particulari, quod voluptates pravæ non ſunt proſequendæ, ſiquidem retinet principium, hoc eſt rationem rectam univerſalem. E converſo intemperans exiſtimat voluptates pravas eſſe proſequendas; ergo cum erret circa ipſum principium univerſale, non poteſt perſuaderi, nec corrigi. Porro principium rectè agendi conſervatur à virtute, corrumpitur à vitio. Principium enim rectè agendi eſt finis; ſed finis ita apparet, qualiter quis eſt ad ipſum diſpoſitus per virtutem, vel vitium; ergo virtus, vel naturalis, quæ eſt virtus imperfecta, vel acquiſita, quæ eſt virtus perfecta, cauſat rectam exiſtimationem de fine, vitium verò talem exiſtimationem corrumpit. Et quia temperans habet virtutem, intemperans vitium, ideo temperans rectè judicat de fine, intemperans non rectè. Incontinens è converſo, licet à paſſione ducatur ad operandum præter judicium rationis, adhuc exiſtimat voluptates non eſſe proſequendas; ergo adhuc in ipſo incontinente conſervatur principium; ergo ſicut qui in ſpeculativis admittunt principia, poſſunt dimoveri ab erroribus circa concluſiones, qui verò principia non admittunt, non poſſunt dimoveri ab erroribus, ita incontinens poteſt corrigi, & non eſt abſolutè pravus, cum conſervet in ſe rectum judicium rationis, quod eſt optimum, & eſt primum principium agendi. Incontinenti, qui non perſiſtit in judicio rationis opponitur continens, qui perſiſtit: & incontinens quidem eſt malus, ac vituperabilis, continens eſt bonus, ac laudabilis.



In qua ratione perſiſtat continens, ac non perſiſtat incontinens; in quo continens, & incontinens conueniant, ac diſconueniant à pertinaci: & quo pacto continentia ſit media inter duo uitia extrema.

Caput IX.

1 *Utrum igitur continens is eſt, qui in qualicunque ratione, & qualicunque electione, an qui in recta tantum perſiſtit? utrum item incontinens qui in qualicunque & ratione, & electione perſtat, an qui in falſa ratione, & non recta electione permanet?*

Nunquid ex accidenti in qualicunque, per ſe vero in vera ratione, & in recta electione perſiſtit alter, alter non perſiſtit? Nam ſi quis illud ob hoc eligit, & ſectatur, hoc per ſe, prius illud ex accidenti ſectatur, atque eligit: per ſe autem ſimpliciter, & abſolute appellamus. Quare fit, ut quodammodo in qualicunque opinione, abſolute autem in vera alter perſeveret, alter non perſeveret.

1 Quia dictum eſt continentem perſiſtere in ratione, incontinentem non perſiſtere, examinandum eſt primo, in qua ratione continens perſiſtat, incontinens non perſiſtat, in verane, an in falſa? Quia rurſus etiam pertinax perſiſtit in ratione, explicanda eſt ſecundo convenientia, ac diſconvenientia pertinacis à continente, & incontinente. Tertio demum explicandum eſt, quo pacto continentia conveniat cum intemperantia in hoc, quod eſt in medio habituum malorũ peccantium per exceſſum, ac defectum.

2 Quoad primam quæſtionem, dicendum, quod continens eſt, qui per ſe, & abſolutè permanet ſolum in ratione recta, per accidens etiam in non recta, quam exiſtimat rectam: incontinens eſt, qui per ſe, & abſolutè dimovetur ſolum à ratione recta, per accidens etiam à non recta. Explicatur. Qui videns fel, & ex errore putans eſſe mel, illud eligit, per ſe eligit mel,

per

per accidens fel; qui verò respuit fel, putans esse mel, per se respuit mel, per accidens fel; sed continens etiam quando persistit in ratione falsa, eatenus eligit in illa persistere, quatenus putat veram; ergo per se persistit solum in ratione vera, per accidens in falsa; sed habitus simpliciter, & absolutè persistit solum in ea ratione, in qua persistit per se; ergo continens simpliciter, & absolutè persistit solum in ratione vera, in ratione autem falsa persistit solum secundum quid. Proportionaliter qui non persistit in ratione falsa, eatenus dicitur incontinens, quatenus non persistit in ratione, quam putat veram; ergo incontinens est, qui per se non persistit in ratione vera, licet per accidens non persistat in falsa; ergo incontinens absolutè. & simpliciter dicitur, qui non persistit in ratione vera, licet secundum quid dicatur etiam qui non persistit in ratione falsa.

3 *Sunt autem nonnulli in opinione perseverantes, quos pertinaces vocant, ut obstinati, & qui non facile dissuasionem admittunt, qui similitudinem quidem cum continente quandam habent, sicut prodigus cum liberali, audax cum forti, diversi tamen in multis sunt. Continens enim ex affectu, & cupiditate non immutatur: nam cum inciderit, suasioni obtemperans est: ille non à ratione: cupiditates enim admittunt plerique, atque à voluptatibus ducuntur. Ac sunt quidem pertinaces, qui suæ sunt sententiæ homines, & inerudití, & rustici. Atque hi quidem suæ sunt sententiæ, ex voluptate, & dolore: gaudent enim, cum vincunt, si non dissuasi fuerint, dolent contra, si sua, perinde ac sint decreta, irrita fuerint effecta: ut hac ratione incontinenti magis, quam continenti similes sint.*

4 *Sed sunt etiam quidam, qui in iis, quæ decreverunt, non perstant, neque tamen ob incontinentiam, ut in Philoctete Sophoclis Neoptolemus: atqui is ob voluptatem quidem, non persistit: sed honestum erat. Verum enim dicere ipsi erat honestum, cum ad mentiendum ab Vlysse fuisset persuasus. Non enim omnis, qui ob voluptatem quippiam agit, intemperans est, aut pravus, aut incontinens, sed qui ob turpem voluptatem agit.*

3 Quoad secundam quæstionem de differentia continentis, & incontinentis à pertinaci: quidam dicuntur pertinaces, & obstinati, qui difficillime dimoventur à propria sententia: & quia etiam continentes permanent in propria sententia, ideo continentes conveniunt cum pertinaci, sicut prodigus cum liberali, audax cum forti. Adhuc tamen continens in pluribus differt à pertinaci. Continens enim non sinit se dimoveri à sententia, à perturbatione, & cupiditate, at sinit se dimoveri per rationem: pertinax è converso non sinit se dimoveri per rationes, at plerumque sequitur cupiditates, & voluptates. Immo pertinax quia nimis prosequitur voluptatem, quam experitur ex victoria, per quam retinet propriam sententiam, & nimis fugit tristitiam, quam experitur, dum recedit à propria sententia, ideo propriæ sententiæ nimis adhæret; ergo pertinax peccat, quia nimis prosequitur voluptatem, & nimis fugit tristitiam; sed nimis prosequi voluptatem, nimis fugere tristitiam, proprium est incontinentis, ac mollis; ergo pertinax videtur similior incontinenti, ac molli, quam continenti.

4 Addit Aristoteles, quod sicut pertinax persistit in propria sententia ex amore delectationis, ac fuga tristitiæ, ideoque non est continens; sic quidam sunt, qui recedunt à propria sententia ex amore voluptatis honestæ, adeoque non sunt incontinentes. Talis fuit Neoptolemus apud Sophoclem, qui cum persuasus fuisset ab Ulisse, ut mentiretur propter utilitatem patriæ, tamen non perstitit in sententia, sed propter delectationem de dicenda veritate, verum dixit. Non igitur omnis, qui operatur propter voluptatem, est incontinens, intemperans, aut pravus, sed qui operatur propter voluptatem turpem.

5 *Cum autem sit quidam etiam talis, qui corporalibus minus, quam oporteat, oblectetur, neque in ratione tamen persistat, inter hunc, & incontinentem medius continens est.*

Incontinens enim in ratione non persistit, quia magis, quam oportet, hic, quia minus, quam oportet, quippiam sectatur. At continens perstat, & ob neutrum immutatur. Si continentia vero honesta est, utrosque hos contrarios habitus esse pravos, sicuti etiam videntur, necesse est. Quia tamen alter ex his in paucis, & raro solet reperiri, fit, ut, quemadmodum temperantia intemperantia esse contraria tantum videtur, sic incontinentia continentia esse videatur.

6 Caeterum quia multa dicuntur ex similitudine, consequitur, ut continentia temperantis quoque per similitudiuem sit. Nam & continens ejusmodi est, ut nihil prater rectam rationem ob corporis voluptates faciat, & similiter temperans: sed ille tamen pravas habet cupiditates, hic non habet: atque hic est talis, ut prater rationem non oblectetur, ille ut oblectetur quidem, sed tamen non ducatur. Similes item incontinens, & intemperans inter se sunt, qui quidem, cum sint diversi, utrique corporis voluptates sequuntur, sed alter opertere existimans, alter non existimans id facit.

5 Quoad tertiam quæstionem: ut explicetur, quo pacto continentia sit media inter duo vitia peccantia per excessum, ac defectum, advertendum est, quod tripliciter possunt homines se habere quoad hoc, quod est *persistere*, vel *non persistere in ratione*. Primo potest aliquis minus, quam oportet, gaudere delectabilibus tactus, puta cibo, potu &c. & ex quodam fastidio non persistere in ratione, qua judicat esse moderatè comedendum, ac bibendum, sed deficere in cibo, & potu. Secundo potest aliquis gaudere cibo, & potu, & ex hac cupiditate non persistere in ratione, qua judicat non esse excedendum, sed excedere, & hic vocatur incontinens. Tertio demum potest aliquis esse medius, ac persistere in ratione, ita ut neque dimoveatur à nimia cupiditate, ueque à nimio fastidio voluptatis, & hic est continens. Et quia continentia est laudabilis, ideo utrumque extremum per excessum, ac defectum est vituperabile, ac vitiosum. Quia tamen pauci homines sunt ita insensibiles, ut peccent per fastidium voluptatum, plerique verò peccant, quia nimis appetunt voluptates corporeas, ideo sicut temperantiæ videtur contraria sola intemperantia, quæ peccat per excessum, sic continentiæ videtur esse contraria sola incontieentia, quæ peccat per excessam.

6 Concludit Aristoteles, quod propter similitudine sæpè continens confunditur cum temperante, & incontinens cum intemperante, licet te vera differant. Quia enim & continens, & intemperans conveniunt in hoc, ut uterque eorum nihil agat propter voluptates corporis, ideo continens videtur temperans, & temperans videtur continens. Adhuc tamen differunt. Continens enim habet pravas cupiditates, sed illis resistit, temperans non habet amplius pravas cupiditates: continens rursus delectatur pravis, sed non ducitur; temperans neque delectatur pravis. Proportionaliter quia incontinens, & intemperans conveniunt in hoc, quod uterque prosequitur voluptates corporeas, ideo & incontinens videtur intemperans, & intemperans videtur incontinens. Adhuc tamen differunt. Nam intemperans prosequitur voluptates corporeas, existimans illas esse prosequendas: incontineos existimat voluptates corporeas non esse posequendas, sed illas prosequitur victus à vehementia passionis.

Ostenditur eumdem non posse simul esse incontinentem, & prudentem; quo pacto incontinens se habeat ad prudentem: & ex incontinentibus quis sit peior?

Caput X.

1 SEd neque ut idem simul, & prudens, & incont,nens sit, fieri ullo modo potest.

*2 * Qui enim prudens sit, eum simul, & probum esse moribus demonstratum est. Adde, quod non in eo solum, quud cognoscit, est prudens quispiam, sed in eo, quod est actuosus,*

tuosus: incontinens autem actuosus non est. Callidum tamen esse incontinentem, nihil vetat: unde etiam prudentes esse nonnulli videntur, qui sint incontinentes, propterea, quod calliditas eo modo, quo superius diximus, à prudentia discrepat.

3 *Estque quantum ad rationem spectat, proxima, quantum ad electionem, diversa. Neque igitur, ut cognoscens, & contemplans, sed ut dormiens, & vino oppressus: ac sponte quidem agit: quodam enim modo cognoscit, & quid, & cujus causa facit. Pravus tamen non est, quippe cum electio ejus proba sit: quare semipravus est, & non injustus: non enim est insidiosus. Alter enim ex ipsis in iis, quæ consultavit, non perstat, alter, qui atra bile est affectus, ne consultat quidem omnino. Ac similis quidem est incontinens civitati, quæ omnia quidem, quæ fieri debent, decernat, legesque bonas habeat, sed eis tamen non utatur: quemadmodum Anaxandrides cavillatus est: nil jura curans consulebat civitas: pravus vero utenti quidem legibus, sed malis, similis est. Versatur autem incontinentia, & continentia circa id, quod multitudinis habitum excedit. Nam alter amplius, alter minus perstat, quam multitudinis facultas sit.*

1 RESpondet demum Aristoteles quæstioni cap. 2. propositæ, in qua quæritur, utrum possit idem esse simul prudens, & incontinens?

2 Docet igitur primo Aristoteles, quod non potest idem esse simul prudens, & incontinens. Probatur dupliciter: primo ex dictis l. 6. cap. 13. non potest quis esse prudens, nisi habeat omnes virtutes morales; sed incontinenti desunt temperantia, & continentia, quæ sunt virtutes morales; ergo &c. Secundo prudens non solum est cognoscitivus, sed etiam activus agendorum, ideoque prudentia definitur *habitus cum recta ratione activus*; sed incontinens, licet cognoscat, quid sit agendum, non est activus ejus, sed ex perturbatione facit, oppositum; ergo &c. Licet autem incontinens non possit esse prudens, adhuc potest esse callidus: & quia aliqui non discernunt prudentiam à calliditate, ideo aliquibus incontinens videtur esse prudens, licet verè non sit prudens, quia prudentia differt à calliditate, ut dictum est lib. 6. cap. 13.

3 Docet secundo, quod licet incontinens non sit prudens, adhuc quoad rationem est affinis prudenti, differt quoad electionem. Est affinis prudenti quoad rationem, quia sicut prudens, sic etiam incontinens habet rationem rectam. Non tamen incontinens habet rationem rectam, ita ut rectè judicet actu, sed ut solum rectè judicet habitu: ingruente siquidem passione, ita perturbatur, ut de agendis judicet, sicut dormiens, atque ebrius. Differt incontinens à prudente secundum electionem. Prudens enim, cum sit activus, agit secundum rationem rectam: incontinens ex passione agit contra rationem rectam: & licet sponte peccet, siquidem quodammodo cognoscit substantiam, finem, & alias circunstantias actus, adhuc non est omnino malus, quia cum non perturbatur à passione, habet electionem rectam, licet cum perturbatur à passione, recedat à recta electione. Cum igitur incontinens non sit omnino malus, est semimalus, & cum non sit omnino injustus, est semi iniustus: non enim est pravus ita, ut ex consilio, & ratione noceat alteri. Quod verò incontinens non faciat malum ex consilio, & electione, patet. Dictũ est enim c. 7. n. 7. quod omnis incontinens, vel est incontinens ex temeritate, vel ex imbecillitate; sed neuter facit malum ex consilio, & electione; ergo &c. Probatur minor: quia incontinens ex temeritate, quales solent esse acuti, & melancholici, neque consultat de agendis; quo pacto ergo malum facit ex electione? incontinens ex imbecillitate consultat quidem, sed non persistit in decretis; ergo nec ipse facit malum ex consilio, sed ex perturbatione. Videtur igitur, quod incontinens sit similis civitati, quæ decernit optima, & habet leges optimas, sed non operatur secundum leges, juxta illud Anaxandridis.

Nil jura curans consultabat Ciuitas.

Malus è converso videtur similis Civitati, quæ legibus quidem utatur, sed malis. Incontinens enim decernit optima, sed operatur contra decreta: malus operatur juxta decreta, sed decernit prava. Addit Aristoteles, quod continens, & incontinens versatur circa ea, quæ communiter superant habitus multitudinis. Continens enim est, qui superat voluptates, quibus plerique cedunt: incontinens est, qui superatur à voluptatibus, quas plerique superant, ut etiam dictum est cap. 7. num. 5.

4 Atque ex incontinentiis sanabilior illa est, quæ qui atra bile sunt præditi, uti consueverunt, quam ea, quæ illorum est, qui consultant, sed postea tamen in iis, quæ consultarunt, non persistunt.

5 Incontinentes item ex assuetudine, quam ex natura sanari facilius possunt, quippe cum consuetudinem, quam naturam immutare facilius sit. Nam ob id quoque consuetudinem mutare est difficile, quia naturæ perquam similis est, quemadmodum etiam Evenus inquit:

Consuetudo quidem rerum tractatio longa est:
Quam procedentem naturam dicimus esse.

Quid igitur continentia sit, & incontinentia, quid tolerantia, & mollities, quamque hi habitus inter se rationem habeant, dictum jam est.

4 Quad tertium: comparat demum Aristoteles incontinentem ex temeritate, quales solent esse melancholici, cum incontinente ex imbecillitate, & incontinentem ex natura cum incontinente ex assuetudine, & quærit, qui sint facilius curabiles. Docet ergo primo, quod facilius curantur incontinentes ex temeritate, qui non consultant. Ratio est, quia hi peccant ex defectu consultationis; ergo si consultent, possunt curari: at incontinentes ex imbecillitate etiam præmissa consultatione peccant; qua ergo ratione curabuntur?

5 Docet secundo facilius curari incontinentes ex consuetudine, quam incontinentes ex natura. Probatur, quia est facilius mutare consuetudinem, quam naturam; ergo facilius curantur incontinentes ex consuetudine, quam ex natura. Probatur antecedens: consuetudo enim ideo difficile mutatur, quia est similis naturæ, & est veluti altera natura, ideoque Euxenus Poeta cecinit:

Consuetudo quidem rerum tractatio longa est.
Quam procedentem naturam dicimus esse:

ergo multo difficilius mutatur ipsa natura. Concludit Aristoteles satis esse explicatum, quid sit continentia, & incontinentia, quid tolerantia, & mollities, & quomodo habitus isti se habeant ad invicem.

Ostenditur in philosophia morali agendum esse de voluptate, & dolore; & proponitur quæstio, utrum omnes, uel aliquæ voluptates sint bonæ?

Caput XI.

1 At vero de voluptate, & dolore contemplari ejus est, qui circa civilem facultatem philosophatur.

2 Is enim finis ejus architectus est, ad quem spectantes, unumquodque, tum malum, tum bonum appellamus.

3 Præterea de his considerare necessarium etiam est, quippe cum virtutem moralem, & vitium circa voluptates, & dolores constituerimus.

4 Et felicitatem plerique existere cum voluptate asserunt, unde etiam beatum à verbo χαίρειν quod est gaudere, μακάριον nominarunt.

1 Quia continentia, & incontinentia versantur circa voluptates, & tristitias, ideo Aristoteles postquam egit de continentia, & incontinentia, agit de voluptate, & tristitia. Primo igitur ostendit in philosophia morali agendum esse de voluptate, ac tristitia: secundo proponit quæstionem, an omnes, vel aliquæ voluptates sint bonæ, ac refert tres sententias, & earum fundamenta.

2 Quoad primum: tribus rationibus probat Aristoteles in philosophia morali agendum esse de voluptate, atque tristitia. Prima ratio est: cum moralis sit facultas architectonica agens de bonis, ac malis, debet agere de fine, ad quem respicientes, tanquam ad mensuram, judicamus de aliis, an sint simpliciter bona, vel mala; sed hic finis est voluptas; dicimus enim eum esse bonum, qui delectatur bonis, eum esse malum, qui delectatur malis; ergo in morali agendum est de voluptate.

3 Secunda ratio est: virtutes morales, ac vitia opposita versantur circa voluptates, atque tristitias, ut dictum est; sed moralis debet agere de virtutibus, ac vitiis; ergo debet agere de voluptatibus, atque tristitiis.

4 Tertia ratio est: moralis debet agere de felicitate: sed ex sententia multorum, & nostra, felicitas nõ est sine voluptate, ideoque beatus græcè dicitur μακαριος ἀ χαίρειν, quod significat *gaudere*; ergo in philosophia morali agendũ est de voluptate.

5 Quibusdam igitur nulla voluptas, neque per se, neque ex accidenti esse bonum videtur. Non enim posse idem, & bonum esse & voluptatem asserunt. Alii nonnullas, bonas, plerasque pravas esse opinantur. Tertia sententia præterea est, etiam si omnes sint bonæ, optimum tamen voluptatem esse nullo modo posse.

6 Atque omnino quidem non esse bonum propterea dicunt, quod omnis voluptas generatio est sensibilis in naturam. Nulla enim generatio finibus est cognata: verbi causa nulla ædificatio domus est.

*7 Temperans præterea voluptates fugit. 8 * Item prudens quod dolore vacat, persequitur, non quod jucundum est. * 9 Voluptates etiam prudentiæ sunt impedimento, atque eo magis, quo quis magis oblectatur, ut in venereorum voluptate contingit, in qua constitutus nemo intelligere quippiam potest.*

*10 Huc accedit, quod voluptatis nulla ars est, cum tamen bonum omne opus artis esse censeatur. * 11 Adde, quod pueri quoque, & bestiæ voluptates persequuntur.*

12 Quod autem non omnes esse probas dicant, propterea est, quia turpes etiam nonnullæ, & probrosæ, & noxiæ quoque reperiuntur, quippe cum morbosæ sint quædam ex iis, quæ voluptate afficiunt.

13 At non optimum esse voluptatem asserunt, ob id, quia non finis, sed generatio est. Atque ea quidem, quæ dicuntur, hujusmodi sunt.

5 Quoad secundum: prima quæstio circa voluptates videtur esse, utrum voluptas sit bonum, vel summum bonum? Tres sunt sententiæ. Prima est eorum, qui existimant nullam voluptatem esse per se, vel per accidens bonum, adeoque bonum contradistingui ab omni voluptate. Secunda est eorum, qui licet concedant aliquas voluptates esse bonas, adhuc dicunt plures esse pravas. Tertia est eorum, qui censent, quod licet omnis voluptas sit bona, adhuc nulla possit esse summum bonum.

6 Prima igitur sententia, quod nulla voluptas sit bonum, suaderi potest sex rationibus. Prima ratio est, quia nulla generatio est ejusdem generis cum fine, ac termino generationis, eo pacto, quo ædificatio, quæ est generatio domus, non est domus; sed omnis delectatio est generatio tendens tanquam ad finem ad naturam sensibilem, vel ad aliquod bonum conveniens secundum naturam, eo pacto, quo delectatio ex cibo, & potu est quædam generatio, qua tendimus ad nutritionem, vel augmentationem secundum naturam; ergo nulla delectatio est in genere boni, ac proinde nulla delectatio est bonum.

7 Secunda ratio est: nullus virtuosus est laudabilis ex hoc, quod fugit aliquod bonum; sed temperans laudatur ex hoc, quod fugit delectationem; ergo &c.

8 Tertia ratio est: sicut prudens quærit non tristari, sic quærit etiam non delectari; sed tristitia non est bonum; ergo neque delectatio.

9 Quarta ratio est: nullum bonum impedit prudentiam; sed delectationes impediunt prudentiam, & quo sunt majores, eo magis impediunt, ideoque delectationes venereæ, quæ sunt maximæ, ita impediunt prudentiam, ut dum homo illis frui-

tur, nihil possit contemplari; ergo &c.

10 Quinta ratio est: omne bonum videtur posse esse opus artis, & rationis; sed delectatio non potest esse opus artis: neque enim potest dari ulla ars efficiendi delectationem; ergo &c.

11 Sexta demum ratio est: bonum naturæ rationalis non potest esse id, quod quærunt bestiæ carentes ratione, & pueri, dum non habent usum rationis; sed bestiæ, & pueri quærunt voluptates corporeas; ergo voluptates corporeæ non possunt esse bonum hominis, quatenus est rationalis.

12 Secunda sententia, quod saltem non omnes voluptates sunt bonæ, probatur: nam quædam sunt turpes, & probrosæ, quædam sunt nocivæ, & causant morbos, atque ægritudines; ergo non omnes voluptates sunt bonæ.

13 Tertia demum sententia, quod licet omnes voluptates sint bonæ, adhuc nulla voluptas sit ipsum optimum, probatur: optimum enim est finis; sed voluptas non est ipse finis, sed generatio finis; ergo voluptas non est ipsum optimum.

Ostenditur allatas rationes non concludere.

Cap. XII.

1 *Atenim non effici ex his, ut voluptas, aut bonum, aut optimum non sit, hinc perspicuum erit.*

2 Primum, quia bonum dupliciter. Alterum enim absolute, alterum alicui bonum dicitur, & naturæ, & habitus id sequentur: quare sequentur quoque idem, & motiones, & generationes. Quæ item esse pravæ videntur, absolutè aliæ sunt pravæ, non tamen alicui, sed eligendæ alicui sunt: aliæ ne huic quidem, nisi aliquando, & parvo tempore, & non sunt eligendæ: quædam vero ne voluptates quidem sunt, sed videntur, quæcunque cum dolore, & medicinæ causa existunt, cujusmodi voluptates ægrotantium sunt

3 Præterea cum bonum aliud operatio sit, aliud habitus: quæ in naturalem habitum constituunt, ex accidenti suaves, ac jucundæ sunt, operatio autem est in cupiditatibus submolesti habitus, ac naturæ. Nam sine dolore etiam, & cupiditate voluptates existunt, ut contemplandi operationes, quæ minime indigentis naturæ sunt. Argumento id est, quod non eadem jucunditate oblectantur, dum repletur natura, & dum constituta est, sed dum est constituta, iis, quæ absolute sunt jucunda, dum repletur, contrariis etiam gaudent acidis siquidem & amaris delectantur, quorum nihil neque natura neque absolute jucundum est. Quare neque ipsæ voluptates. Sicut enim jucunda inter sese distant, ita quoque voluptates, quæ ab ipsis eveniunt.

1 Propositis tribus sententiis, & earum fundamentis, docet Aristoteles per allatas rationes, neque probari nullam voluptatem esse bonam, ut contendebat prima sententia, neque probari nullam voluptatem esse optimam, ut contendebat tertia sententia, adeoque innuit posse admitti secundam sententiam, quod aliquæ delectationes sint bonæ, aliquæ pravæ. Ut igitur hoc ostendat, solvendo allatas rationes, præmittit duplicem distinctionem boni, & consequenter infert distinctionem habituum, operationum, & delectationum versantium circa bonum.

2 Prima distinctio est: bonum dicitur dupliciter. Primo dicitur bonum, quod est simpliciter, & absolutè tale: secundo dicitur bonum, quod licet non sit simpliciter, & absolutè tale, adhuc huic est tale. Proportionaliter naturæ, habitus, motus, & generationes dicuntur bonæ dupliciter. Naturæ siquidem, & habitus, qui ordinantur ad bonum simpliciter, sunt bonæ simpliciter: naturæ, & habitus, qui ordinantur ad bonum huic, sunt bonæ solum huic. Motus etiam, & generationes procedentes ex naturis, & habitibus, si habeant pro fine, & termino aliquid simpliciter bonum, sunt bonæ simpliciter; si habent pro fine, & termino aliquid, quod sit bonum solum huic, sunt bonæ solum huic. Si igitur admittamus cum adversariis delectationes esse generationes, & motus, distinguenda

sunt

ſunt quatuor genera delectationum. In primo genere ſunt delectationes de bono ſimpliciter, quæ proinde ſunt ſimpliciter bonæ, quales ſunt delectationes de actibus virtutum. In ſecundo genere ſunt delectationes, quæ ex ſe videntur pravæ, ſed huic ſunt bonæ, & eligendæ propter aliquam neceſſitatem, eo pacto, quo ægroto ſunt bonæ, & eligendæ medicinæ. In tertio genere ſunt delectationes, quæ ne huic quidem ſunt eligendæ, niſi aliquando, & parvo tempore, eo pacto, quo in extrema neceſſitate eſt eligenda delectatio ex furto cibi neceſſarii ad conſervandam vitam. In quarto genere ſunt delectationes non veræ, ſed apparentes propter pravam diſpoſitionem ejus, qui delectatur, quales ſunt delectationes ægrotantium. Sicut enim quibuſdam ægrotantibus propter malam diſpoſitionem organi, quidam cibi videntur boni, qui verè non ſunt boni, ſic videntur delectari ipſis, cum verè non delectentur. Ratio verò, cur hæc videantur delectabilia eſt, quia medentur alicui dolori, & ægritudini.

3 Secunda diſtinctio eſt: bonum dicitur dupliciter: primo per modum operationis eo pacto, quo actualis contemplatio dicitur bona; ſecundo per modum habitus, eo pacto, quo ſcientia habitualis dicitur bona. Bonum per modum operationis eſt bonum perfectum, quia eſt perfectio ſecunda, & finalis: bonum per modum habitus eſt imperfectum, quia eſt perfectio prima ordinata ad ulteriorem perfectionem. Proportionaliter delectatio vera, & perfecta eſt de bono operationis; actiones verò, & operationes, quæ ordinantur ad habitus naturales producendos, ſunt bonæ, & delectabiles ſolum per accidens. Ratio eſt, quia illud eſt delectabile ſolum per accidens, quod non tam ſupponit bonum, quam ducit ad bonum; ſed tales actiones neque ſupponunt bonum operationis, neque bonum habitus, ſed ſolum ducunt ad bonũ habitus; ergo ſunt delectabiles ſolum per accidens, cum non tam ſint de bono præſuppoſito, & habito, quam de ducente ad bonum. Addo, quod tales operationes ſunt quidem delectabiles, ſed cum concupiſcentia, ac triſtitia, ac proinde ſunt delectabiles imperfectè. Patet: nam qui acquirit habitum, quo indiget, ita delectatur de acquiſitione, ut quia adhuc nō habet perfectionem, illam cupiat, & triſtetur de carentia ipſius; ſed per tales motus acquirimus perfectionem, qua indigemus: ex. gr. per comeſtionem acquirimus nutrimentum, quo indigemus &c; ergo ita delectamur de acquiſitione, ut patiamur cupiditatem cibi, & illam triſtitiam, quæ vocatur fames. At præter has, dantur operationes ſupponentes perfectum habitum, quæ proinde ſunt delectabiles ſine concupiſcentia, & triſtitia, qualis operatio eſt contemplatio, quæ proinde ſunt per ſe, & abſolutè delectabiles, cum non ſupponant in natura ullum defectum habitus, ac diſpoſitionis, qui defectus cauſet cupiditatem, vel triſtitiam. Quod autem alia ſint delectabilia per ſe, quia bona, alia ſint delectabilia ſolum propter indigentiam, quam explent, patet: nam non iiſdem delectamur, cum jam expleta eſt indigentia, ac cum indigemus. Cum enim expleta eſt indigentia, delectamur ſolum illis, quæ ſunt per ſe delectabilia, & convenientia naturæ, cum verò indigentia non eſt expleta, delectamur etiam contrariis, puta acidis vel amaris, aliiſque, quæ per ſe non ſunt delectabilia. Cum igitur alia ſint delectabilia per ſe, alia ſolum ratione indigentiæ, etiam aliæ ſunt voluptates per ſe, aliæ ratione indigentiæ.

4 *Adde, quod non eſt neceſſe, ut aliud quid melius voluptate ſit, quemadmodum nonnulli dicunt, finem ipſum generationis. Generationes enim voluptates non ſunt, neque cum generatione omnes exiſtunt, ſed operationes ſunt, & fines, neque ex iis, quæ gignuntur, ſed ex iis, quibus utimur, efficiuntur. Finis item non omnium diverſum quid eſt, ſed earum, quæ ad naturæ perfectionem deducuntur. Vnde ſenſibilem generationem voluptatem eſſe dice-*

dicere, non recte se habet, sed potius dicendum est, operationem esse eam habitus, qui secundum naturam est, & potius, quam sensibilem, impedimento vacantem. Videtur autem ex eo generatio esse, quia proprie bonum est. Operationem enim generationem esse existimant, cum tamen diversa sit.

5 Nam, quod ajunt pravas eas esse, quia morbosa nonnulla sunt jucunda, idem de salubribus dicendum esset: quædam enim ex ipsis ad rem pecuniariam prava sunt, ut hoc modo prava ambo essent. At in hoc non sunt prava, quippe cum contemplari quoque quantum ad sanitatem attinet, nocumentum interdum afferat.

4 His suppositis, descendit Aristoteles ad solvendas rationes allatas. Primo ergo docet, quod non valet ratio, qua contra tertiam sententiam probabatur delectationem non posse esse optimam, quia omnis voluptas est generatio; ergo nulla voluptas est optimum, quia semper finis, ac terminus generationis est melior ipsa generatione. Supponit enim hæc ratio, quod omnis voluptas est generatio; sed dictum est, quod non omnis voluptas est generatio, neque cum generatione, sed quod præter delectationes, quæ consistunt in operationibus, quibus bene disponimur secundum naturam, dantur delectationes, quæ sequuntur ad operationes naturæ iam bene constitutæ, qualis est perfecta contemplatio, hæ autem operationes sunt ultimus finis naturæ; ergo aliquæ delectationes possunt esse ipsum optimum. Tales igitur delectationes non consistunt in acquisitione habituum, sed in usu habituum jam constitutorum; & quia usus est finis habitus, ideo tales delectationes non sunt ad finem, sed sunt ipse finis. Ex his patet malè delectationem definiri, dicendo, quod est *generatio sensibilis*. Licet enim delectationes imperfectæ, ac mistæ cum tristitia sint generationes sensibiles, adhuc delectatio perfecta, & pura est operatio habitus secundum naturam non impedita. Quia enim quando habitus operatur cum impedimento, operatur cum difficultate, & tristitia, ideo delectatio perfecta debet esse sine impedimento, adeoque sine difficultate, ac tristitia. Quia verò aliqui putarunt idem esse generationem, ac operationem, delectatio verò est quædam operatio, ideo putarunt delectationem esse generationem, cum verè non sit generatio, sed operatio consequens ad rem jam perfectam in actu primo, quæ operatio est propriè bonum, ac perfectio secunda.

5 Secundo docet Aristoteles neque valere rationem, qua contra secundam sententiam probabatur aliquas voluptates esse pravas, quia quædam delectabilia sunt nociva, & causant morbos. Ex hac enim ratione posset similiter probari, quod etiam quædam, quæ sunt simul delectabilia, & sana, sunt mala, quia nocent pecuniæ, quæ debet ipsis emendis expendi; posset etiam probari, quod contemplatio sit mala, quia aliquando officit sanitati; ergo sicut non probatur contemplationem esse malam simpliciter ex eo, quod aliquando officiat sanitati, sed solum probatur illam esse malam *secundum quid*, & in ordine ad sanitatem, sic non probatur aliqua delectabilia esse mala simpliciter ex eo, quod causent ægritudines, sed solum probatur illa esse mala secundum quid, & in ordine ad sanitatem.

6 Neque prudentiæ vero, neque alicui habitui impedimento est ea, quæ ab unoquoque procedit voluptas, sed aliena. Nam, quæ à contemplando, & discendo proveniunt, magis ut contemplemur, ac discamus, efficiunt.

7 Nullam vero voluptatem artis ullius esse opus, probabiliter contingit, quippe cum neque alterius operationis ullius ars sit, sed facultatis. Tametsi & unguentaria ars, & opsonatoria esse uoluptatis uidentur.

8 Quod autem temperans fugiat, & prudens dolore carentem uitam persequatur, persequantur item tam pueri, quam bestiæ, omnia eodem modo soluuntur. Nam, quia dictum est, quo modo bonæ absolute, & quo modo non bonæ uoluptates omnes sint, tales pueri, & bestiæ persequuntur, harumque indolentiam prudens sectatur, quæ cum cupiditate,

tate, & dolore existunt, & corporis sunt: hujusmodi enim sunt hæ, harum item excessus, secundum quos intemperans, intemperans est. Propterea temperans has fugit: nam etiam temperantis voluptates sunt.

6 Tertio docet neque valere quartam rationem, qua contra primam opinionem probatur nullam voluptatem esse bonam, eo quod voluptas impediat prudentiam. Nam delectatio, quæ sequitur ex operatione prudentię, non impedit prudentiam, neque delectatio, quæ sequitur ex contemplatione impedit contemplationem, sed potius ad illam confert, eamque auget; ergo non probatur non esse bonas delectationes sequentes ad operationem prudentiæ, & ad contemplationem, sed ad summum probatur non esse bonas voluptates extraneas, ac sensibiles.

7 Quarto docet neque valere rationem, qua idem ostenditur ex eo, quod omne bonum est opus artis; nulla delectatio est opus artis; ergo &c. Dicendum est enim, quod bonum ut habitus est opus artis, bonun autem ut operatio non est opus artis. Ratio est, quia ars versatur circa generationes, & effectiones; sed effectio relinquit opus post se, & producit aliquid per modum habitus; ergo opus artis est solum bonum per modum habitus; at circa operationes non versatur ars, sed prudentia; ergo delectationes consistentes in operatione non sunt opus artis. Posset etiam negari, quod ars non versetur circa delectationes. Nam unguentaria, & coquinaria videntur habere pro fine delectationes odoratus, & gustus.

8 Quinto demum docet neque valere ad idem euincendum secundam, tertiam, & sextam rationem allatam contra primam sententiam ex eo, quod temperans fugit delectationes, prudens quærit esse sine tristitia, & sine delectatione, pueri, & bestiæ sequuntur delectationes. Dicendum est enim, quod temperans fugit excessus delectationum corporearum, & ab iisdem delectationibus corporeis abhorret prudens, has autem prosequuntur pueri, & bestiæ; ergo solum probatur has delectationes corporeas non esse bonas simpliciter, nec per se appetendas, sed solum esse bonas secundum quid, & appetendas propter necessitatem; sed sunt delectationes ex actibus temperantiæ, quas temperans appetit, & sunt delectationes ex usu prudentiæ, & sapientiæ, quas maximè prosequitur prudens, & quas non prosequuntur pueri, neque bestiæ; ergo &c.

Resoluitur quæstio, & ostenditur delectationem esse bonam, & aliquam esse optimam. Caput XIII.

1 *Cæterum dolor quoque esse malum, & fugiendum conceditur: atque alius absolute malum, alius, eo quod quodam modo impedimento est. Fugiendæ autem rei, quatenus est fugienda, & mala, bonum contrarium est; bonum igitur quoddam esse voluptatem necesse est.*

2 *Nam quemadmodum solvebat Speusippus, non competit solutio: sicut majus minori, & æquali, ita contrarium hic esse.*

3 ** Non enim idem, quod malum aliquod voluptatem esse quispiam dixerit.*

4 *Iam vero si nonnullæ voluptates sunt pravæ, nihil uetat aliquam esse optimum, sicut scientiam aliquam, licet prauæ quædam sint.*

5 *Fortasse uero etiam necessarium est: siquidem uniuscujusque habitus operationes sine impedimento sunt, siue omnium operatio sit felicitas, siue alicujus ipsorum, si impedimento uacet, eam esse maxime expetendam. Hoc autem est uoluptas. Quare efficitur, ut quædam uoluptas optimum sit, licet multæ uoluptates forte absolute prauæ sint.*

1 Descendit jam Aristoteles ad solutionem quæstionis: & primo quidem ostensivè probat delectationem esse bonam: secundo probat ostensivè aliquam delectationem esse optimam, & infert quædam corollaria: tertio demum confirmat ex inconvenientibus, quod delectatio sit bona.

1 Quoad primum: sic Aristoteles probat

bat delectationē esse bonam. In confesso est apud omnes tristitiam esse malam, licet aliqua tristitia sit per se mala, qualis est tristitia, qua aliquis tristatur de bono, alia sit mala solum per accidens, qualis est tristitia, qua aliquis tristatur de malo, quæ licet non sit per se mala, & fugienda, adhuc est mala, in quantum est impeditiva boni, quod consistit in perfecta contemplatione; sed malo, & fugibili vel est contrarium aliud malum, & fugibile, vel aliud bonum, eo pacto, quo timiditati est contraria tum audacia, quæ est mala, tum fortitudo, quæ est bona; tristitiæ autem est contraria delectatio, non tanquam fugiendum fugiendo; ergo delectatio est bona; & quidem delectatio de bono est per se bona, sicut tristitia de bono est per se mala.

2 Respondet Speusippus, quod voluptas est contraria tristitiæ, non sicut mediocritas defectui, sed sicut excessus defectui, qui excessus est malus.

3 Impugnat hanc responsionem Aristoteles: nam si delectatio opponeretur tristitiæ, tanquam excessus defectui, voluptas ex se esset mala; sed Speusippus, & Platonici, licet negarent delectationem esse bonam, non dicebant delectationem esse malam; ergo &c.

4 Quoad secundum: docet Aristoteles, quod non solum voluptas est bona, sed etiam aliqua voluptas est optima. Probat primo, quia per adversarios eatenus voluptas nō posset esse optima, quatenus multæ voluptates sunt pravæ; sed hoc non obstat; ergo. Probatur minor: licet multi habitus, & multæ scientiæ, puta scientia furandi sint pravæ, adhuc aliquis habitus, & aliqua scientia, hoc est sapientia est optima; ergo proportionaliter licet aliquæ voluptates sint pravæ, adhuc aliqua voluptas, puta voluptas contemplationis potest esse optima.

5 Probat secundo positivè: illa operatio, in qua felicitas consistit, est optima, & maximè expetibilis; sed illa operatio, in qua consistit felicitas, est delectatio; ergo &c. Probatur minor: delectatio enim est operatio non impedita; sed felicitas est operatio non impedita omnium, vel aliquarum virtutum; ergo illa operatio, in qua consistit felicitas, est delectatio; ergo licet pleræque delectationes sint malæ, adhuc aliqua delectatio potest esse summum bonum.

6 Ac propterea omnes felicem vitam jucundam esse existimant, voluptatemque felicitati consentaneè annectunt: quippe cum nulla operatio, quæ impeditur, perfecta sit, felicitas vero sit ex perfectis.

7 Ideo fit, ut & corporis, & externis bonis, fortunaque ipsa insuper indigeat felix, ne hæc impediant. Nam qui eum, qui rota torquetur, & calamitatibus magnis opprimitur, si bonus sit, felicem esse dicunt, vel inviti, vel sponte nihil dicunt.

8 Quia vero insuper fortuna indiget felix, idem esse nonnullis fortunæ prosperitas, & felicitas videtur, cum tamen non sit. Nam ipsa quoque cum excedit, impedimento est. Ac fortasse non amplius fortunæ prosperitas appellari jure potest, quippe cum ejus definitio ad felicitatem spectet.

9 Quod item omnes, & bestiæ, & homines voluptatem sequuntur, id ipsam esse quodam modo optimum indicat.

Non prorsus fama illa perit, quam multā
per orbem
Turba hominum celebrat.

6 Ex doctrina hujus rationis infertur primo, quam rationabiliter homines communiter existiment vitam beatam esse jucundam, & felicitatem habere annexam delectationem. Ratio est, quia felicitas debet esse operatio perfecta; sed ut operatio sit perfecta, debet non esse impedita; si operatio non sit impedita, eo ipso vel est ipsa delectatio, vel est delectabilis, & trahit voluptatem; ergo vita beata est jucunda, & felicitas non est sine delectatione.

7 Infertur secundo, quod licet felicitas cōsistat in bonis animæ, adhuc ad hoc, ut aliquis sit felix, indiget etiam bonis externis, & etiam prospera fortuna. Ratio est,

est, quia felicitas consistit in operatione non impedita; carentia autem talium bonorum, eo ipso impedit operationem contemplandi. Ideo qui dicunt virum probum, etiamsi torqueatur in rota, & maximis calamitatibus prematur, adhuc esse felicem, nihil rationabile dicunt, sive id dicant sponte, sive coacti à rationibus, quas nesciunt solvere.

8 Infertur tertio, cur aliquibus felicitas idem videatur, ac fortuna. Ratio est, quia cum felicitas non possit esse sine prospera fortuna, videtur esse idem cum prospera fortuna. Verè tamen non est idem. Nam ipsa prospera fortuna, si sit nimia, felicitatem impedit; sed non posset esse nimia, nec posset felicitatem impedire, si esset idem cum felicitate; ergo &c. Addit Aristoteles, quod fortuna, dum excedit, non est propriè prosperitas. Prosperitas enim est, quæ juvat ad felicitatem; sed fortuna excedens non juvat ad felicitatem, sed illam impedit; ergo &c.

9 Probatur tertio aliquam voluptatem esse optimam, & summum bonum ex signo: omnes enim homines, & omnes belluę voluptatem summo studio prosequuntur; sed non prosequerentur summo studio, nisi esset summum bonum; ergo &c. Probatur minor: nam id, in quo omnes, vel plerique consentiunt, non potest esse falsum, ideoque etiam proverbii loco dicitur.

Nec prorsus fama illa perit, quam multa per orbem
Turba hominum celebrat.

10 *Sed quia neque eadem natura, neque idem habitus optimus, aut est, aut videtur,* * 11 *neque voluptatem eandem omnes, voluptatem tamen omnes sequuntur.* * 12 *Fortasse etiam non eam sequuntur, quam putant, neque quam dicerent, sed eandem. Omnia enim natura divinum quid habent.*

13 *Sed corporis voluptates nominis hujus hæreditatem consequutæ ex eo sunt, quod sæpe in ipsas incidunt homines, omnesque earum sunt participes. Unde quia solæ notæ sunt, solas has esse opinantur.*

14 *Perspicuum etiam est, nisi volupta sit bonum, & operatio, fieri non posse, ut jucunde felix uitam traducat. Cujus enim causa indigeret ipsa, si non est bonum? sed etiam moleste uiuere poterit. Nam neque malum, neque bonum est dolor, si neque uoluptas. Quare cur fugeret; Neque igitur probi uiri uita erit jucundior, nisi etiam operationes ipsius sint.*

10 Sed posset opponi: si aliqua voluptas esset summum bonum, omnes homines deberent summo studio prosequi eamdem voluptatem, illam nimirum, quæ est summum bonum; sed non omnes homines prosequuntur eamdem voluptatem, sed alii unam, alii aliam; ergo &c.

11 Respondet Aristoteles dupliciter; primo, quod unusquisque appetit illam voluptatem, quæ est, vel videtur optima illi; sed non eadem voluptas est, vel videtur optima omnibus: quia enim alia est optima dispositio senis, alia juvenis, ideo alia voluptas est optima seni, alia juveni; ergo non est mirum, quod non omnes appetunt eamdem voluptatem.

12 Respondet secundo, quod homines omnes per appetitum naturalem appetunt eamdem optimam delectationem, hoc est delectationem sciendi. Omnes enim naturaliter appetunt scire, quia nimirum omnes habent in se aliquid divinum, hoc est inclinationem naturæ rationalis ad sciendum, quæ inclinatio est omnibus impressa à Deo. At secundum proprium judicium, quod est fallibile, & varium, non conveniunt in statuendo, quæ sit optima delectatio, ideoque neque conveniunt in appetenda aliqua voluptate tanquam optima.

13 Posset ulterius quæri: si voluptas contemplandi est optima, cur nomine voluptatis communiter solent intelligi solæ voluptates corporeæ?

Respondet Aristoteles, rationem esse, quia nomen voluptatis primitus fuit impositum ad significandas voluptates, quæ frequentius occurrunt, & quarum omnes sunt participes, etiam pueri, & belluæ; sed tales sunt solæ voluptates corporeæ; ergo non est mirum, quod nomen voluptatis fuerit

furit primo impositum ad significandas voluptates corporeas, imo quod multi putent non dari alias voluptates, quam corporeas.

14 Quoad tertium: confirmat demum Aristoteles primam conclusionem, quod nimirum delectatio sit bona, ex inconvenientibus, quæ alioquin sequerentur. Primo sequeretur, quod vita beata non deberet esse jucunda. Ad felicitatem enim requiritur solum bonum; si ergo delectatio nullum est bonum, cur requiritur ad vitam beatam? Secundo sequeretur, quod posset quis esse beatus cum dolore. Patet: quod enim nullum est malum, nihil officit beatitudini; sed si voluptas neque est bonum, neque est malum, etiam dolor neque est bonum, neque malum; ergo nihil officit beatitudini; ergo potest quis esse beatus etiam cum dolore. Tertio sequitur, quod vita virtuosi non sit jucunda. Operatio enim bona non debet efficere voluptatem, si voluptas non est ullum bonum; sed vita virtuosi consistit in operatione secundum virtutem; ergo si delectatio nullum est bonum, ut quid debet efficere delectationem, & esse jucunda?

Explicatur, quo pacto delectationes corporales sint bonæ: cur uideantur magis appetibiles, quam sint: & cur delectationes intellectuales sint meliores corporalibus. Caput XIV, & ultimum.

At vero de corporis voluptatibus considerandum illis est, qui nonnullas voluptates valde eligendas esse dicunt, illas videlicet, quæ honestæ sunt, sed non corporales & eas, circa quas versatur intemperans.

2 Qui fit igitur, ut contrarii dolores pravi sint? Malo etenim bonum contrarium est.

3 An ita bonæ sunt illæ, quæ sunt necessariæ, propterea quod, quod non est malum, bonum est.

4 An aliquatenus bonæ sunt? Habituum enim, & motuum, quorum melioris excessus non est, neque voluptatis est excessus, quorum autem est, est etiam voluptatis. At corporis bonorum est excessus, & pravus prosequendo excessum, & non necessarias voluptates pravus est: omnes siquidem, & opsoniis, & vinis, & venereis quodam modo oblectantur, sed non ut debent. Contra in dolore. Non enim excessum fugit quispiam, sed omnino fugit, quippe cum excessui dolor contrarius minime sit, sed ei, qui excessum persequitur.

1 Quia dictum est delectationes corporeas non esse valde eligibiles, ut hoc Aristoteles magis explicet, primo proposita quadam ratione dubitādi, declarat, quo pacto delectationes corporales sint bonæ ratione necessitatis, & usque ad aliquam mensuram: secundo affert rationem, propter quam videntur delectabiliores, quam sint: tertio demum affert rationem, propter quam secundum rei veritatem delectationes intellectuales sint meliores corporalibus.

2 Quoad primum: probatum est supra cap. 13. num. 1. delectationem in genere esse bonum, ex eo, quia tristitia est mala. Hoc eodem argumento videtur probari, quod delectationes corporales sint bonæ. Nam dolor corporalis est malus; ergo voluptas corporea contraria delectationi corporeæ est bona. Quo pacto enim si delectatio corporea non est bona, dolor corporeus illi contrarius est malus?

3 Respondet Aristoteles dupliciter. Prima responsio est: delectationes corporeæ sunt aliquo modo bonæ, hoc est ratione necessitatis. Quod enim ex se non est malum, & est necessarium ad malum auferendum, eo ipso est bonum ratione talis necessitatis; sed aliquæ delectationes corporeæ ex se non sunt malæ, & sunt necessariæ ad auferendum malum doloris, eo pacto, quo delectationes cibi, & potus sunt necessariæ ad auferendum dolorem famis, & sitis; ergo &c.

4 Secunda responsio, est, quod delectationes corporeæ sunt bonæ, sed usque ad certum terminum, certamque mensuram, secundum excessum sunt malæ. Explicatur. Omnes delectationes consequuntur

ad aliquas operationes, & habitus; ergo si operationes, & habitus non possunt peccare per excessum, neque delectationes possunt peccare per excessum, si habitus, & operationes possunt peccare per excessum, etiam delectationes possunt esse pravæ per excessum; sed operationes, & habitus, ad quos consequitur delectatio intellectualis, non possunt peccare per excessum: contemplatio enim veritatis, & habitus contemplandi veritatem, quo est major, eo est melior; ergo etiam delectatio intellectualis consequens ex contemplatione veritatis non potest peccare per excessum, sed quo est major, eo est melior. E converso operationes, & habitus, ad quos sequitur delectatio corporalis, possunt peccare per excessum: potest enim quis nimis indulgere cibo, & potui &c; ergo etiam voluptates consequentes ad tales operationes, & habitus, possunt esse pravæ per excessum. Pravus igitur peccat, non in quantum prosequitur voluptates corporeas, iisque delectatur, (omnes enim probi delectantur cibo, potu &c,) sed in quantum prosequitur voluptates corporeas secundum excessum, & non secundum mensuram necessitatis: e converso peccat in fugiendis doloribus corporalibus, quia non solum illos fugit secundum excessum, quod non est omnino vituperabile, sed fugit absolute. Et quia dolet de carentia voluptatum excesivarum, ideo prosequitur etiam voluptates excessivas, & in hoc est pravus.

5 Quoniam autem non tantum opus est, ut verum dicamus, sed etiam oportet, ut falsi causam explicemus: hoc enim ad fidem faciendam conducit: nam cum rationi consentanea visa fuerit causa, cur verum appareat esse, quod verum non est, facit, ut vero magis fidem adhibeamus: idcirco dicendum est, qui fiat, ut corporis voluptates expetibiliores esse videantur.

6 Primum igitur, quia expellit dolorem, atque ob doloris excessum excedentem uoluptatem, quasi medela quædam sit, atque omnino corporis uoluptatem persequuntur. Medelæ autem uehementes fiunt. Vnde eas etiam persequuntur, quia circa contrarium uidentur.

7 Atque ob duo hæc bonum non esse uoluptas uidetur, sicut dictum est: quoniam aliæ prauæ natura actiones sunt, siue ab ortu, ut bestiarum, siue ex consuetudine, ut prauorum hominum: aliæ sunt medelæ, quia sunt indigentis, meliusque est habere, quam fieri: aliæ accidunt, dum perficiuntur: ex accidenti igitur probæ sunt.

8 Adde, quod quia vehementes sunt, illi eas persequuntur, qui lætari aliis nequeunt. Ipsi siquidem sites quasdam sibi præparant. Quando igitur innoxiæ sunt, increpatione vacat, quando noxiæ, pravum est. Neque enim habent alia, quibus lætentur, & neutrum habere plerisque molestum est ob naturam.

9 Semper enim laborat animal, quemadmodum etiam naturales disputationes testantur, quæ videre, & audire esse molestum asserunt. Sed consueti jam sumus, ut inquiunt.

10 Similiter etiam in juventute ob auctionem, perinde, ac temulenti afficiuntur, & juventus jucundum quid est.

11 Atra bile vero affecti natura semper medela indigent. Corpus enim eorum ex temperatura semper mordetur, semperque appetitu vehementi incitantur. Voluptas autem, & contraria, & quavis modo sit uehemens, dolorem expellit. Ac propterea intemperantes, ac praui euadunt.

5 Quoad secundum: non sufficit dicere verum, sed cum falsum contrarium vero habet apparentiam veri, debet etiam afferri causa talis apparentiæ. Intellectus enim cognita causa, propter quam falsum habet apparentiam veri, magis adhæret vero opposito; sed in casu nostro, licet sit verum, quod delectationes intellectuales sunt simpliciter bonæ, & meliores corporalibus, adhuc delectationes corporales videntur appetibiliores intellectualibus, ideoque à pluribus hominibus appetuntur magis, quam intellectuales; ergo debet explicari causa, propter quam delectationes corporeæ videntur appetibiliores, quam sint.

6 Dicendum, quod delectationes, quæ medentur dolori, videntur majores propter illum transitum, qui fit ex dolore ad voluptatem; sed delectationes corporeæ, cum consistant in transmutatione naturæ, medentur doloribus corporeis, quibus maximè abundamus, eo pacto, quo delectatio

ex

ex cibo, & potu medetur dolori, quem patimur ex fame, & siti; delectatio verò intellectualis, cum non consistat in transmutatione naturæ, sed sequatur ad naturam perfectè se habentem, adeoque non habẽtem tristitiam, non medetur dolori; ergo delectatio corporalis videtur major. Ex hoc verò oritur, ut homines appetant delectationes excessivas, quia medicinæ debent esse vehementes, ut alterent, & transmutent. Confirmatur, nam opposita juxta se posita magis elucescunt; ergo delectationes corporales positæ juxta dolorem, cui medentur, videntur majores, eo pacto, quo patienti vehementem sitim delectatio ex potu videtur major.

7 Ex hoc autem ipso sequitur, quod delectationes corporeæ non sint simpliciter bonæ, & per se appetendæ, sed solum per accidens. Quod enim est appetendum solum propter pravam dispositionem subjecti, vel ut medicina doloris, & indigentiæ, seclusis verò his, non est appetendum, non est appetendum per se, sed solum per accidens; sed voluptates corporeæ sunt hujusmdi; ergo &c. Probatur minor: voluptates enim pravæ, ex. gr. bestiales, sunt solum appetendæ propter naturam bestialem, vel propter pravam consuetudinem; voluptates verò naturales, puta ex cibo, & potu, sunt solum appetendæ ut medicinæ alicujus indigentiæ; ex. gr. cibus, & potus est appetendus ut medicina famis, & sitis, ideoque cum homo habet perfectum habitum, & non indiget, illas non appetit; ergo &c. E converso voluptates intellectuales, quæ sequuntur ad operationem naturæ perfectè se habentis, sunt delectationes perfectæ, & multo meliores corporalibus, quia non sunt medicinæ, neque consistunt in fieri, sed conveniunt rei jam factæ atque perfectæ.

8 Secunda ratio, propter quam delectationes corporeæ plerisque videntur appetibiliores, quam sint, est, quia omnes homines indigent aliqua voluptate, & quidem vehementi, per quam recreentur à doloribus, quos continenter patiuntur ex imbecillitate naturæ; sed plerique sunt solum capaces voluptatum corporalium, nõ autem intellectualium, quæ oriuntur ex contemplatione veritatis; ergo plerique adhærent voluptatibus tanquam maximis, & tanquam summo bono, cujus sint capaces. Hinc oritur, ut sicut multi comedunt salsa, ut majorem sentiant delectationem ex potu, sic plerique hominum excitent in se quamdam sitim delectationum corporearum, ut magis iis delectentur; qui quidem dum sectantur delectationes, quæ neque ipsis, neque aliis nocent, non sunt multum reprehendendi; si verò sectentur delectationes nocivas sibi, vel aliis, tum magnam merentur vituperationem.

9 Quod verò homines continenter patiantur aliquos dolores, ideoque appetant voluptates ut doloris medicinas, ut dictum est in majori, probatur multipliciter: primo, quia omnes homines, imo omnia animalia, ut docent philosophi naturales, dum vigilant, patiuntur aliquem laborem in videndo, audiendo, & exercendis aliis operationibus sensitivis, ideoque defatigantur, & indigent somno; sed labor est causa tristitiæ; ergo omnes homines semper patiuntur aliquam tristitiam, licet non multum sentiamus talem tristitiam, quia jam assuevimus.

10 Secundo juvenes, qui ut possint augerĩ, abundant multo calore, & spiritibus, propter motum spirituum perinde disponuntur, ac vinolenti, ideoque sentiunt crebros dolores, ac indigent majoribus voluptatibus, ut medicinis, & sunt appetentiores voluptatum.

11 Tertio melancholici, quia abundant bile, quæ propter acrimoniam semper corrodit, semper patiuntur quandam molestiam, propter quam indigent magis voluptatibus ut medicamentis, ideoque habent vehementem appetitum voluptatis. Et quia non solum voluptas contra-

traria, sed quævis pellit dolorem, ideo appetunt vehementes voluptates. Ex quo oritur, ut sæpè evadant intemperantes, & pravi, quærentes nimirum voluptates excessivas.

12 Quæ autem sine dolore sunt voluptates, excessum non habent. Atque hæ natura, non ex accidenti jucundarum rerum sunt. Ex accidenti autem jucunda appello, quæ medicinam afferunt. Nam, quia accidit, ut medicinam consequamur, dum, id, quod sanum substat, agit aliquid, propterea esse jucundum videtur. Natura verò jucunda, quæ talis naturæ actionem efficiunt.

13 Nulla autem res propterea est, quæ eadem semper suauis sit.

*14 *Quia simplex natura nostra minimè est, sed insitum diversum quid etiam habet, quo est corruptibilis, ut si alterum quid agat, id alteri naturæ sit præter naturam. Cum vero adæquanquantur, neque molestum, neque jucundum id, quod agitur, esse videtur. Nam si alicujus natura simplex sit, ei semper eadem actio erit jucundissima. Atque idcirco Deus semper una, ac simplici gaudet voluptate. Neque enim motionis tantum, sed immobilitatis etiam operatio est, magisque in quiete, quam in motu voluptas consistit.*

15 At verò mutatio omnium res suavissima est, ut poeta inquit, ob pravitatem quandam. Sicut enim homo prauus mutabilis est, ita etiam natura, quæ mutatione indiget. Non enim est simplex, neque proba.

16 Ac de continentia quidem, & incontinentia, & de voluptate, & dolore, quidque unumquodque horum, & quo modo alia ex ipsis sunt bona alia mala, dictum jam est. Posthac verò de amicitia dicemus.

12 Quoad tertium: affert demum Aristoteles rationem, propter quam delectationes intellectuales secundum veritatem sunt delectationes per se, adeoque meliores corporalibus. Delectationes enim per se sunt, quæ procedunt ex bonis per se delectabilibus; delectationes per accidens sunt, quæ procedunt ex non per se, sed per accidens delectabilibus; sed delectationes intellectuales procedunt ex per se delectabilibus, corporeæ procedunt ex delectabilibus solum per accidens; ergo &c. Probatur minor: per se enim, & natura sua delectabilia sunt, quæ ideo delectant, quia faciunt operationem convenientem tali naturæ secundum se; per accidens verò delectabilia sunt, quæ ideò delectant, quia medentur, & sanant; sed veritas ideò delectat contemplantem, quia cognitio veritatis est per se conveniens naturæ intellectuali in perfectissimo statu constitutæ; cibus, potus &c. ideò delectant, quia medentur fami, & siti, & sanant ab aliquo dolore; ergo &c. Quia verò delectationes intellectuales non consistunt in hoc, ut sint medicinæ, sed in hoc, ut sint per se bonæ, ideò si sint excessivæ, non sunt malæ, immò eo meliores sunt, quo majores; cum ex opposita ratione delectationes corporeæ, quando excedunt sint pravæ.

13 Concludit Aristoteles, respondendo duobus dubiis. Primum est: cur nihil idem delectet nos semper, sed post aliquod tempus causet fastidium? Secundum est, cur mutatio sit homini delectabilissima?

14 Ad primum dubium respondet, quod homo non est natura simplex, sed constat ex contrariis: ergo operatio, quæ delectat, quia est conformis uni naturæ, causat tristitiam, quia est difformis alteri naturæ, ideoque si duret, causat fastidium: ex. gr. contemplatio veritatis delectat intellectum, sed quia non possumus contemplari, nisi simul operemur per imaginationem, hæc autem laborat, & defatigatur, ideò si contemplatio sit diuturna, causat fastidium propter defatigationem imaginationis. Cum autem imaginatio adhuc non defatigatur, sed est propinqua defatigationi, tum contemplatio neque est molesta, neque jucunda, labore defatigationis compensante delectationem intellectus. Hinc infertur, quod naturæ simplici, qualis est divina, eadem operatio contemplativa semper est jucundissima, Delectatio siquidem non solum sequitur ex motu, sed multo magis ex operatione quieta, & immutabili.

5 Ad secundum dubium respondet, quod sicut homo secundum suam naturã mutabilis,& varius, maximè gaudet, cum mutatur, quia operatur secundum suam naturam mutabilẽ,sic homini,propter imperfectionem suę naturę est valdè delectabilis motus,ideoque juxta dictum cujusdã poetæ: *Mutatio est omnium dulcissimum*.

16 Concludit Aristoteles satis esse dictum de continentia, & incontinentia,de voluptate, & dolore, & explicando etiam, quid sit voluptas, & dolor, & quomodo habeant rationem boni, vel mali, ac libro octavo agendum de amicitia.

ARISTOTELIS ETHICORVM LIBER OCTAVVS.

Ostenditur, quod in morali agendum est de Amicitia ; & quæ circa illam sunt determinanda. Caput I.

1 *POST hæc sequitur, ut de amicitia disseramus, * quippe quæ aut virtus quædam, aut cum virtute est.*

3 *Resque est ad vitam maxime necessaria, Absque amicis enim vivere, licet cætera bona omnia suppeterent, eligeret nemo. Nam & divites, & principatus, potestatesque habentes maxime indigere amicis vidẽtur. Quid enim prodest ejusmodi prosperitas, si beneficium tollatur, quod erga amicos, & præcipue fit, & maxime laudatur? aut quomodo sine amicis custodiri, conservarique posset? quanto enim amplior, tanto etiam periculosior est. In paupertate etiam, & reliquis infortuniis amicos esse unicum refugium putant. Iuvenibus item conducit ad id, ut non peccent, & senioribus ad obsequium, & ad defectum actionum, ad quas ob imbecillitatem auxilio indigent, & iis, qui in statu sunt constituti, ad honestas res capessendas, si bini simul ire parent. Nam & ad intelligendum, & agendum magis idonei sunt.*

1 POSTQUAM Aristoteles libris superioribus egit de virtutibus moralibus, & intellectualibus, ac de continentia, quæ est aliquid imperfectum in genere virtutis, lib. 8. & 9. agit de amicitia, quæ vel est virtus, vel saltem est cum virtute, si quidem in virtute fundatur. Capite igitur primo prooemiali primo affert quinque rationes ad probandum, quod in morali agendum est de amicitia : secundo explicat, quæ circa amicitiam sint controversa, ac determinanda.

2 Quoad primum: quod in morali agendum sit de amicitia,potest quinque rationibus ostendi. Prima ratio est: in morali agendum est de virtutibus, ac de iis, quæ spectant ad virtutes; sed amicitia vel est virtus, vel saltem est cum virtute siquidem in virtute fundatur, ut infra explicabitur; ergo &c.

3 Secunda ratio est : in morali agendum est de iis, quæ sunt necessaria ad vitam humanam; sed amicitia ita est necessaria,ut nemo habens cętera bona externa expeteret vivere sine amicis; ergo &c.Probatur minor,ostẽdendo, quod in nullo statu est expetibilis vita sine amicis. Primo enim divites, ac principes, atque in magistratibus constituti indigent amicis. Quid enim prodest divitiis,ac potentia abundare, si non possis alteri benefacere? & quibus beneficia laudabilius cõferantur; quã ami-

amicis? ergo divites, & potentes indigent amicis, ut possint honestè uti divitiis, & potentia. Rursus quo pacto divites, & potentes possunt seipsos, & sua custodire, & conservare sine ope amicorum? ergo quo pluribus bonis abundant, eo magis indigent amicis ad eorum custodiam. Secũdo pauperes, & calamitatibus oppressi indigẽt amicis, ad quos cõfugiãt, ideoque amici censentur unicum refugium miserorũ. Tertio juvenes, qui propter vehementes cupiditates proni sunt ad peccandum, indigent amicis, à quibus compescantur; senes indigent amicis ad obsequium, ad auxilium, ad perficiendas actiones, quas propter imbecillitatem per se facere non possunt sine auxilio amicorum; qui sunt in ætate virili indigent amicis ad faciendas actiones honestas: dum enim communicantes consilia, & vires, possunt melius cognoscere, quid sit agendum, & agere; ergo amicitia est necessaria omnibus statibus, & conditionibus hominum.

4 *Inesse etiam natura ei videtur, quod genuit, erga id, quid genitum est: ei item quod genitum est, erga id quod genuit: atque id non tam in hominibus, quam in avibus. & plerisque aliis animalibus contingit: & iis item, quæ ejusdem nationis sunt, & hominibus præcipue: unde humanos, id est hominum amatores laudamus Quam familaris etiam, atque amica res sit homini unusquisque homo, in erroribus quoque conspicere licet.*

5 *Videtur etiam civitates continere amicitia Et legislatores magis ipsi, quam justitiæ student. Concordia enim esse simile quid amicitiæ videtur, quam illi maxime affectant: seditionem vero, quæ inimicitia est, maxime expellunt. Nam si sint amici, justitia opus non est: sin autem sint justi, amicitia indigent. Adde, quod, id, quod maxime jus est, esse amicabile videtur.*

6 *Neque solum necessarium est, verum etiam honestum. Amicorum enim amatores laudamus, multorumque amicitia una quædam esse ex honestis rebus videtur. Præterea nonnulli eosdem, & bonos viros, & amicos esse opinantur.*

4 Tertia ratio est: in morali debet agi de iis, quæ sunt homini naturalia, ita ut propter ipsa sint laudabiles; sed amicitia inter parentem, & filium est naturalis, nõ solum homini, sed etiam multis aliis animalibus; est etiã naturalis amicitia inter homines ejusdem gentis, qui conveniunt in moribus, & vita, imo est naturalis quędã amicitia inter omnes homines propter convenientiã in natura humana, ut patet in erroribus viarum; quilibet enim homo revocat in viam quemlibet alium hominem, cujuscunque conditionis, ac si naturaliter sit illi amicus, & ut patet etiam, quia laudamus φιλανθρώπους, hoc est amatores hominum; ergo &c.

5 Quarta ratio est: cum moralis ordinetur ad bonum civile, debet etiam agere de iis, per quæ continetur, ac conservatur civitas; sed civitas præcipuè continetur per amicitiam, & magis etiam, quam per justitiam, ideoque legumlatores magis curant de stabilienda amicitia, & concordia civium, quę reducitur ad amicitiam, quam de stabilienda justitia, & magis curant exterminare à civitate seditiones contrarias amicitiæ, quam injustitias contrarias justitiæ; ergo &c. Confirmatur, quia si aliqui sunt amici, non est opus justitia, quia amici non sunt invicem injusti; at si sint justi, adhuc indigent amicitia, quia qui sunt justi, possunt non esse amici; ergo amicitia est magis necessaria ad continendas civitates, quam justitia.

6 Quinta demum, & ultima ratio est: moralis debet agere de honestis; sed amicitia non solum est necessaria, sed honesta, ideoque laudamus φιλοφίλους, sive amatores amicorum, censetur etiam honestum *amicis abundare*, imo aliqui censent eosdem esse bonos viros, & amicos amicorum; ergo &c.

7 *Controversia autem de ipsa non parva est. Nam alii similitudinem quandam eam esse statuunt, & similes amicos. Unde similem inquiunt ad similem ire, & graculum, ad graculũ, & cætera hujusmodi. Alii è contrario figulo: omnes tales esse*

inter se dicunt, ac de ipsis altius, & naturalius investigant, Euripides quidem inquiens.

Humentem amare pluuiam, cum terra est arida:
Cœlumque sacrum cum gravatum est imbribus.
Telluris arentis cadere in sinum appetere.

Et Heraclitus adversarium esse conferens, & ex differentibus pulcherrimam coaptationem fieri, & omnia ex lite oriri,

6 Contraria vero his asserunt cum alij, tum Empedocles. Simile enim simile appetere ait. Sed naturales dubitationes missas faciamus, quippe quæ præsenti considerationi minime sint accommodatæ. Quæ autem humanæ sunt, & ad mores, affectusque pertinent, inspiciamus, virum videlicet inter omnes homines amicitia contingat, an fieri non possit, vt praui amici sint? utrum item una species amicitiæ. an plures repeřiantur? Qui enim unam esse speciem, ex eo opinantur, quod magis, & minus admittit, non idoneo argumento nituntur. Nam ea etiam, quæ diuersa sunt specie, magis, & minus admittere consueuerunt: de quibus antea jam dictum est.

7 Quoad secundum: est maxima controversia circa ipsam essentiam amicitiæ. Quidam enim putant amicitiam esse quamdam similitudinem, adeoque similes esse amicos, & similem pergere ad suum simile, monedulam ad monedulam &c. Alii è contra putāt amicitiam esse quamdam dissimilitudinem, & contrarietatem, similitudinem verò potiùs causare inimicitiam, & odium, ideoque videmus, quod figulus figulum odit. Sunt etiam aliqui universalius quæstionem agitantes, qui controversiam à moralibus ad naturalia transferentes, dicunt amicitiam esse, non inter res naturales similes, sed inter contrarias, ideoque asserunt, quod terra sicca appetit imbrem humidum, imber humidus appetit cadere in terram siccam. Vnde Euripides cecinit:

Humentem amare pluuiam cum terra est arida,
Cœlumque sacrum cum gravatum est imbribus
Telluris arentis descendere in sinum appetere.

Heraclitus etiam dixit unum contrarium conducere alteri contrario, & ex differentibus pulcherrimam harmoniam fieri, & omnia ex lite oriri. E converso Empedocles docuit in rebus naturalibus omne simile appetere suum simile, adeoque amicitiam esse inter similia.

8 Cum igitur hæc omnia sint controversa, docet Aristoteles quæstiones naturales circa amicitiam esse relinquendas Physicis, ac solum esse examinandas quæstiones morales, quæ spectant ad mores, & passiones; quales sunt, utrum possit esse amicitia inter omnes homines, seu probos, seu improbos, an potius impossibile sit amicitiam inter improbos esse? & utrum una species amicitiæ sit, an plures? Argumentum enim, quo aliqui putant se conficere, quod omnes amicitiæ sint ejusdem speciei, non concludit. Dicunt enim, quod omnia comparabilia secūdum magis, & minus sunt ejusdem speciei; sed omnes amicitiæ sunt comparabiles in ratione melioris, ac minus boni: quærimus enim *melior ne sit amicitia fundata in honestate, an amicitia fundata in jucunditate?* ergo &c. Hoc inquam argumentum non concludit. Nam etiam quæ differunt specie, possunt inuicem comparari: ex. gr. licet fortitudo, & liberalitas specie differant, adhuc quærimus, utra sit major virtus. Sed de his antea est dictum.

Quid sit Amicitia.
Cap. II.

1 Fortasse vero de his constabit, si amabile ipsum cognitum fuerit: quippe cum non quodlibet amari videatur, sed quod amabile est, id autem aut bonum, aut jucundum, aut utile sit. Vtile autem id esse videri potest, per quod bonum ali-

aliquod, aut voluptas efficitur, ita ut bonum, & jucundum amabilia sint, ut fines.

2 Utrum igitur bonum amant, an quod ipsis bonum est? discrepant enim interdum hæc. Similiter quoque circa ipsum jucundum. Videtur autem, quod ipsi bonum est, amare unusquisque, & esse quidem, quod absolute bonum est, amabile, cui vero, quod cuique est. At amat unusquisque non quod ipsi est bonum, sed quod apparet. Sed id nihil refert. Nam amabile apparens erit.

3 Cum tria vero sint. propter quæ amant homines, de inanimatorum amore amicitia minimè dicitur, quippe cum neque redamatio, neque voluntas boni illorum ulla sit, Ridiculum enim esset fortasse, si vino quispiam bona vellet. Nam si modo aliquid est, saluum esse illud vult aliquis, ut ipse habeat. Amico autem inquiunt bona velle oportere illius causa.

4 Eosque, qui ita bona volunt, si non idem ab illo existat beneuolos dicunt. Beneuolentiam enim in mutua affectione amicitiam esse. An addendum est non latentem? Nam multi beneuoli sunt iis etiam, quos non viderunt, quos scilicet putant modestos esse, vel utiles, quo etiam modo illorum quispiam erga hos affici posset. Ac benevoli quidem esse inter se hi videntur. Amicos autem eos, qui quo modo inter se affecti sint, ignorant, appellare quis posset?

5 Oportet igitur, ut benevoli mutuo inter se sint, velintque bona ob unum aliquid ex iis, quæ dicta sunt.

1 PRæmisso procemio incipit Aristoteles agere de amicitia, ac primo quærit, quid sit?

Amicitia ex genere suo est quidam amor, amor autem versatur circa objectum ut amabile; ergo ut explicemus, quid sit amicitia, debemus præmittere, quid sit amabile? Amabile est vel simpliciter bonum, hoc est honestum, vel jucundum, vel utile; sed utile dicitur, quod est effectiuum boni honesti, vel jucundi; ergo solum honestum, & jucundum sunt amabil a in genere finis, utile autem est amabile in genere medii.

2 Potest quæri, utrum unicuique sit amabile honestum absolutè, an honestum ipsi, & jucundum absolutè, an jucundum ipsi? Potest siquidem contingere, ut quod est absolute jucundum, mihi non sit jucundum, sed molestum, eo pacto, quo quod est absolutè dulce, ægro potest esse amarum. Respondet Aristoteles, quod unusquisque amat quod est bonum sibi, adeoque quod amabile simpliciter est bonum simpliciter, amabile autem unicuique est, quod est bonum unicuique; & quia unusquisque amat id, quod sibi apparet bonum, sive in se sit bonum, sive non, ideo dicendum. quod unicuique est amabile. quod ipsi apparet bonum.

3 Ex his jam patet, quodnam sit motiuum amandi? Est enim bonum honestum, jucundum, vel utile; siquidem unumquodque amamus vel propter honestatem, vel propter jucunditatem. Explicandum igitur ulterius est, circa quæ possit exerceri amicitia? Dicendum, quod nõ potest exerceri circa inanimata. Ratio est primo, quia amicitia non potest exerceri circa ea, quæ non sunt capacia redamandi; sed inanimata non sunt capacia redamandi; ergo &c. Ratio est secundo, quia ad amicitiam requiritur, ut velimus bona amico illius gratia; sed nemo exempli gratia vult bonum vino gratia ipsius vini, sed gratia sui, ideoque cum quis vult vino bonum conservationis, non vult gratia vini, sed gratia sui, ut scilicet habeat vinum saluum, & incorruptum; ergo &c. Ex proportionalibus rationibus amicitia non potest exerceri circa irrationalia, sed circa sola rationalia.

4 Sed adhuc non sufficit ad amicitiam, ut sit amor, quo velimus alteri bona gratia illius, sed requiritur ulterius, ut sit amor mutuus: si verò ego velim alteri bona, ille autem vicissim non velit bona mihi, habebo erga illum benevolentiam, non amicitiam. Sed neque sufficit, ut sit amor mutuus, sed debet esse non latens. Potest enim contingere, ut quis audiens, aliquem esse virum probum, amet illum, & ab eo ametur, ita tamen, ut uterque nesciat se ab altero amari. Isti, dum latet mutuus amor, sunt quidem benevoli, sed

adhuc non ſunt amici; cum autem mutuus amor fuerit mutuo manifeſtus, tum erunt amici.

5 Ex his poteſt inferri definitio amicitiæ: *eſt enim mutua beneuolentia non latens, per quam aliqui bene ſibi volunt ad invicem gratia ipſorum, propter honeſtatem, jucunditatem, vel utilitatem.*

De tribus ſpeciebus amicitiæ; & oſtenditur ſolam amicitiam fundatam in honeſtate eſſe per ſe, & perfectam, amicitias fundatas in utilitate, & jucunditate eſſe per accidens, & imperfectas. Caput III.

1 *EA vero inter ſe ſpecie differunt; ergo dilectiones quoque, & amicitiæ. Tres enim æquales numero amabilibus amicitiæ ſpecies ſunt, quippe cum in vnoquoque ſit redamatio non latens. Qui autem mutuo ſe amant, volunt ſibi mutuo bona eatenus, quatenus amant.*

2 *Qui quidem ob utilitatem amant, ſe mutuo non per ſe amant, ſed quatenus bonum aliquod à ſe mutuo percipiunt. Simili modo, qui ob voluptatem amici ſunt. Non enim urbanos amant, quia qualitate quadam ſunt affecti, ſed quia jucundi ipſis ſunt. Ita, & qui ob utilitatem, & qui ob voluptatem amant, illi ob ſuum bonum, hi ob ſuam voluptatem diligunt, non quatenus eſt ille, qui amatur, ſed quatenus eſt utilis, vel jucundus. Ex accidenti igitur amicitiæ hæ ſunt. Non enim quatenus eſt ille, qui amatur, quicunque is, ſit, eatenus amatur, ſed quatenus bonum aliquid alter, alter voluptatem affert.*

3 *Hujuſmodi autem amicitiæ diſſolvi facile poſſunt, cum ſimiles ipſi non permaneant. Nam ſi non amplius jucundi, aut utiles fuerint, amare deſiſtunt. At utile non permanet, ſed alias aliud evadit, quo ſit, ut diſſoluto ob, eo quod amici erant, amicitia quoque ipſa diſſolvatur, quippe quæ propter illud erat.*

1 POſtquam Ariſtoteles explicavit, quid ſit amicitia, explicat, quotuplex ſit, & agit de ſpeciebus amicitiæ. Dictum eſt, quod amicitia eſt *mutua benevolentia non latens, qua aliqui ſe amant propter honeſtatem, vel utilitatem, vel jucunditatem*; ſed bonum honeſtum, jucundum, & utile differunt ſpecie in ratione boni; ergo etiam amores, quorum alter habet pro motivo honeſtum, alter jucundum, alter utile differunt in ratione amoris; ergo etiam amicitiæ, quarum altera habeat pro motivo honeſtatem, altera jucunditatem, altera utilitatem, differunt in ratione amicitiæ, adeoque dantur tres ſpecies amicitiæ.

Deſcendit deinde Ariſtoteles ad agendũ magis in particulari de aſſignatis amicitiæ ſpeciebus, ac primo agens de amicitiis fundatis in utilitate, & jucunditate, oſtendit eas eſſe imperfectas, per accidens, & facile diſſolubiles, atque explicat, quibus hominum generibus ſoleant convenire: ſecundo agit de amicitia fundata in honeſtate, ac virtute, & probat illam eſſe amicitiam per ſe, & perfectam, & ita raram, ut non poſſit, niſi longo tempore acquiri.

2 Quoad primum. Amicitiæ fundatæ in utilitate, & jucunditate ſunt amicitiæ per accidens, & imperfectæ. Patet: ad amicitiam enim per ſe requiritur, ut amicus ametur, in quantum eſt per ſe bonus, ac dignus bonis, & non ſolum in quantum eſt per accidens bonus, & effectiuus boni ipſi amanti; ſed per amicitiam, per quam aliquis amatur ut utilis, non amatur in quantum ipſe eſt bonus, ac dignus bonis, ſed in quantum eſt effectiuus utilitatis ipſi amanti; per amicitiam, per quam aliquis amatur ut jucundus, amatur in quantum eſt per accidens bonus, hoc eſt effectiuus jucunditatis amanti; ergo amicitiæ utilitatis, & jucunditatis ſunt amicitiæ per accidens, & imperfectæ.

3 Ex imperfectione talium amicitiarum ſequitur, ut ſint facile diſſolubiles, ac non multum durabiles. Ratio eſt, quia cum aufertur motiuum amicitiæ, diſſoluitur amicitia; ſed motiuum amicitiæ eſt, quia amicus eſt utilis, ac jucundus; ergo cum amicus non eſt amplius utilis, & jucundus, diſſoluitur amicitia; ſed facile qui erat utilis, & jucundus, deſinit eſſe utilis,

& ju-

& jucundus; ergo facile dissolvitur amicitia fundata in utilitate, & jucunditate.

4 Maxime vero inter senes hujusmodi amicitia videtur existere: non enim, qui hac ætate sunt, jucundum persequuntur, sed utile: quicunque item ex juvenibus in statuque constitutis hominibus utilitatem sectantur. Tales autem, neque vivere simul consueverunt, quandoque etiam neque sunt jucundi, neque tali consuetudine indigent, nisi utiles sint. Eatenus enim sunt jucundi, quatenus bonum aliquod sperant. Inter has hospitalem etiam reponunt.

5 At juvenum amicitia esse ob voluptatem videtur, quippe cum ex affectu vitam traducant, & maxime, quod sibi jucundum est, quodque est præsens sectentur. Mutata autem ætate, jucunda ipsa etiam diversa evadunt: unde cito amici, & fiunt, esse desinunt, quia amicitia una cum jucunditate mutatur. Talis vero voluptatis velox mutatio est. Iuuenes etiam amatorii sunt, quippe cum ex perturbationis affectu, & voluptate multa illa amatoriæ affectionis vis oriatur. Ideo fit, ut & ament, & citò desistant, sæpè eodem die sententiam mutantes, simulque toto die versari, & conuiuere velint. Ita enim id quod ex amicitia requirunt, ipsis euenit.

4 Iam senes præcipuè solent inire amicitias fundatas in utilitate. Ratio est, quia ætas senilis magis ducitur studio utilitatis, quam jucunditatis. Ex juvenibus verò, & hominibus maturæ ætatis, qui præcipuè incũbunt in bona utilia, solent inire amicitias utilitatis. Qui sunt amici gratia utilitatis, non solent multum invicem convivere, & conversari, sed solum conveniunt, cum agendum est de utilibus. Non solent etiam esse jucundi in convictu, nec illis opus est, ut sint jucundi. Cum enim conveniant solum gratia utilitatis, eatenus tantum delectantur mutua consuetudine, quatenus ex tali consuetudine sperant aliquam utilitatem. Videntur autem amicitiæ hospitum reduci ad amicitias utilitatis. Eatenus enim hospites sunt amici, quatenus sunt sibi mutuo utiles ad hospitia.

5 Sicut senes inire solent amicitias propter utilitatem, sic juvenes inire solent amicitias propter jucunditatem. Ratio est, quia juvenes magis ducuntur ex affectu, & passione, quam ex electione, vel judicio rationis; sed affectus, & passio præcipuè fertur ad bonum præsens, & ad præsentem delectationem, ergo juvenes præsertim quærunt delectationem præsentem, adeoque in amicitiis quærunt præsentem jucũditatem, quam decerpunt ex convictu. Et quia alia sunt, quibus delectantur pueri, alia quibus delectantur adolescentes, alia quibus viri maturæ ætatis, ideo juvenes facile mutant amicitias, & sicut cito fiunt amici, sic cito ab amicitiis desistunt. Quia verò juvenes amant non secũdum electionem, sed secundum concupiscentiam delectationis; concupiscentia autem est vehemens, & varia, ideò juvenes proni sunt ad amandum, sed in amicitiis inconstãtes ac varii. Idcirco sicut facile. & vehementer amant, ita cum remittitur passio, desistunt ab amore, & sæpius etiam eadem die propositum mutant. Cum autem sunt amici alicui, tota die volunt conversari cum illo. Cum enim ament alterum propter jucunditatem, optant tota die decerpere illam iucunditatem, quam intendunt.

6 Bonorum vero, & eorum, qui in virtute sunt similes, amicitia perfecta demum est. Hi enim mutuo sibi bona similiter volunt, quatenus sunt boni: boni autem sunt per se.

*7 * At qui amicis bona volunt ipsorum causa, maxime amici sunt, quippe cum per se, ita sese habeant, & non ex accidenti.*

8 Vnde horum amicitia præcipue permanet, quoad boni fuerint: virtus vero stabilis res est.

9 Estque uterque, & absolute bonus, & amico. Nam boni, & absolute, & sibi mutuo boni sunt Vtiles item, & jucundi similiter. Boni enim sunt, & absolute, & sibi mutuo jucundi. Singulis siquidem propriæ actiones, & tales voluptatem afferunt: bonorum autem actiones tales, vel similes sunt. Vnde fit, ut talis amicitia stabilis merito sit. In ipsa enim omnia, quæ amicis esse debent, conjunguntur. Nam cum omnis amicitia ob bonum sit, aut ob voluptatem, vel absolute, uel amanti, & per similitudinem quandam, huic

omnia antedicta per se insunt. Huic enim similes etiam reliqua sunt, & absolute bonum, absoluteque jucundum inest. Hæc autem maximè amabilia sunt. Et amare etiam, & quæ maximè est amicitia, atque optima in his est.

6 Quoad secundum: sicut amicitia fundata in utilitate,& delectatione est imperfecta, sic amicitia bonorum fundata in honestate, & similitudine virtutis est perfecta. Probatur, explicando perfectiones hujus amicitiæ contrarias imperfectionibus amicitiæ, quæ fundatur in utilitate, & jucunditate. Primo enim sicut amicitia fundata in utilitate, & jucunditate est amicitia per accidens, sic amicitia fundata in virtute est amicitia per se. Amicitia enim per se est, qua amamus alterum ut bonum per se,non autem ut bonum per accidens; sed amare amicum ut virtute præditum est illum amare ut per se bonũ; (virtus enim efficit hominem per se bonũ in ratione hominis;) amare ut utilem, vel jucundum nobis, est amare solum ut per accidens bonum; (hominem enim esse alteri utilem, & jucundum, non est esse bonum per se, sed solum per accidens;) ergo amicitia fundata in virtute est amicitia per se.

7 Secundo ille vehementer amat, & vere est amicus, qui vult bona amico gratia illius; sed qui amat alterum ob virtutem, vult illi bona gratia illius; qui amat ut utilem, vel jucundum, potius vult sibi bonum jucunditatis, & utilitatis; ergo amicitia utilitatis, & jucunditatis est amicitia per accidens, amicitia honestatis est amicitia per se.

8 Tertio sicut amicitia utilitatis, & jucũditatis est parum durabilis, & facile dissolubilis, sic amicitia virtutis est durabilis, & indissolubilis. Ratio est, quia eatenus amicitiæ utilitatis, & jucunditatis non sunt durabiles, quatenus utilitas,& jucunditas sunt facile mutabiles; sed virtus est stabilis, ac difficile amittitur; ergo &c.

9 Quarto sicut amicitiæ fundatæ in utilitate, & jucunditate solent esse imperfectæ, ac defectuosæ: nam amicitia utilis potest non esse jucunda, nec honesta; amicitia jucunda potest non esse honesta, neque utilis; sic amicitia fundata in virtute est perfecta,quia eo ipso est non solum honesta, sed utilis, & jucunda. Est quidem honesta, & simpliciter bona, quia qui est virtute præditus est simpliciter bonus sibi, & amicis; est jucunda, quia qui est virtute præditus est jucundus sibi, & amico prædito simili virtute. Est jucundus sibi, quia maximè delectatur virtute propria, & operationibus secundum virtutem: est etiam jucundus amico, quia virtute præditus non solum delectatur virtute sua,sed etiam virtute amici, & non solum delectatur operationibus secundum virtutem, quas ipse exercet, sed etiam similibus operationibus, quas videt ab altero, præsertim amico exerceri. Ex hac autem perfectione amicitiæ secundum virtutem oritur, ut sit permanens, & stabilis. Amicitia enim fundata in omnibus, quæ possunt esse motiva ad amandum, est stabilis; sed amicitia secundum virtutem fundatur in omnibus, quæ possunt esse motiva ad amandum; ergo &c. Probatur minor: motiva enim amandi sunt,quia amicus est bonus, vel simpliciter, vel amanti; & est jucundus,vel simpliciter, vel amanti; & est similis amanti; sed per virtutem amicus est bonus, & simpliciter, & amanti; est jucundus, & simpliciter, & amanti, & præterea per virtutem amici virtute præditi sunt mutuo similes; ergo amicitia virtutis fundatur in omnibus, quæ possunt esse motiva ad amandum; ergo cum sit optimè fundata, est stabilissima, ac non facile dissolubilis. Et quia amicitia, quæ fundatur in motivo optimo, & amabilissimo, est optima, & maxima, ideo amicitia fundata in virtute est optima, & maxima, ac proinde qui sunt amici propter virtutem se mutuo amant amore optimo, & maximo.

10 *Par autem est ut raræ tales amicitiæ sint, quippe cum pauci hujusmodi reperiantur.*

11 *Adde, quod tempore, & consuetudine indiget. Nam ut est in prouerbio, fieri nequit, ut mutuo homines sese cognoscant prius, quam salem, qui dicitur consumpserint, neque prius sese admittant, sint que inter se amici, quam alter alteri amabilis, & videatur esse, & credatur. Qui autem cito sese gerunt amice inter se, volunt illi quidem esse amici sed non sunt tamen, nisi quoque & amabiles sint, & se esse non ignorent. Ac voluntas quidem amicitiæ velox est, amicitia minime.*

12 *Hæc igitur, & tempore, & reliquis perfecta est, ex omnibusque his existit, similisque utrique ab utroque est: id quod inesse amicis necesse est.*

10 Quinto sicut frequentes sunt amicitiæ fundatæ in utilitate, & delectatione, sic admodum raræ sunt amicitiæ fundatæ in virtute. Virtus siquidem est rara, & difficilis, cum difficile sit attingere medium, facile aberrare a medio; ergo etiam amicitia fundata in virtute est rara.

11 Sexto sicut amicitiæ fundatæ in utilitate, & jucunditate cito contrahuntur, sic amicitiæ fundatæ in virtute non nisi longo tempore, & longa consuetudine contrahuntur. Ratio est, quia ut aliqui sint amici tali amicitia; debent se mutuo cognoscere ut amabiles propter virtutem, & ut se mutuo redamantes; sed non nisi post multum tempus, & longam consuetudinem potest cognosci, quod aliquis est virtute præditus, juxta illud proverbium, quod non possunt homines se mutuo cognoscere, nisi consumpserint invicem modium salis, ergo &c. Qui igitur cito se mutuo diligunt, ac sibi mutuo exhibent officia amici, volunt quidem esse amici, sed adhuc non sunt, quia adhuc non sciunt se esse mutuo amabiles: adeoque possunt aliqui cito contrahere voluntatem amicitiæ, ipsam amicitiam cito contrahere non possunt.

12 Concludit Aristoteles, quod amicitia explicata est perfecta, tum secundum tempus, utpote diuturna, tum secundum reliqua requisita ad perfectionem amicitiæ, tum quod hæc requisita similia sunt in utroque amicorum, siquidem uterque est similis alteri in virtute.

In quo amicitiæ fundatæ in utilitate, & jucunditate sint similes, vel dissimiles amicitiæ perfectæ fundatæ in virtute. Caput IV.

1 *At vero, quæ ob jucundum existit amicitia, hujus similitudinem habet. Nam boni jucundi inter se sunt; simili modo quoque qui ob utilitatem amant, quippe cum boni quoque tales erga se mutuo sint. Maximè autem inter hos etiam amicitiæ tunc perdurant, cum æqualitas ab utrisque mutuo exhibetur, vt voluptas: neque tantummodo ita, verum etiam ab eodem, ut urbanis, sed non ut amatori & amato. Hi enim non iisdem oblectantur, sed alter amore illius, alter obsequiis amatoris gaudet. Quo fit, ut desinente ætatis flore, quandoque etiam amicitia ipsa desinat, quippe cum alteri facies non amplius jucunda sit, alteri obsequium non præstetur. Multi autem permanent, si pares moribus cum sint, ex consuetudine mores dilexerunt. At qui non jucunditatem in amatoriis rebus, sed utilitatem compensant, ii minus & amant, & perseverant. Qui vero ob utilitatem sunt amici, una cum utilitate dissoluuntur. Nam non sui mutuo erant amici, sed utilitatis.*

Explicatis tribus amicitiæ speciebus, comparat illas Aristoteles ad invicem: & primo explicat, in quonam amicitiæ fundatæ in utilitate, & jucunditate sint similes amicitiæ perfectæ, quæ fundatur in virtute: secundo explicat, in quonam sint dissimiles.

1 Quoad primum: amicitiæ fundatæ in utilitate, & jucunditate in aliquibus sũt similes perfectæ amicitiæ, quæ fundatur in virtute. Primo enim sicut virtute præditi sunt sibi mutuo jucundi, & utiles, sic amici ob jucunditatem sunt mutuo sibi jucundi,

amici

amici ob utilitatem ſunt mutuo ſibi utiles. Secundo ſicut amicitiæ inter virtute præditos eſt ſtabilis, ac non diſſoluitur, quia mutuo ſibi rependunt officia virtutis, ſic amicitiæ propter jucunditatem ſolent eſſe aliqualiter durabiles, dum amici rependunt ſibi mutuo delectationem ex eodem: cum verò rependunt ſibi delectationem ex diverſis, non ſolent eſſe durabiles. Explicatur. Amicitia inter Eutrapelos, ſive Urbanos, fundatur in jucunditate, per quam tales homines mutuo ſibi rependunt delectationem ex jocis: & quia tales homines ſunt mutuo ſibi jucundi ex eodem, ideo ſolet eſſe permanens. E converſo licet amicitia inter amatorem, & amatum fūdetur in jucunditate, (nam amator delectatur pulchritudine, & facie amati, amatus delectatur obſequiis amatoris,) adhuc non ſolet eſſe ſtabilis, quia non rependunt ſibi delectationem ex eodem, ſed ex diverſis. Amatus enim delectat per pulchritudinē, amator per obſequia. Hinc oritur, ut ſæpe deficiente pulchritudine in amato, ceſſet amicitia, dum neque amatus præſtat amatori eamdem faciem, neque amator eadem obſequia. Tertio ſicut virtute præditi permanent in amicitia, quia propter ſimilitudinem uterque delectatur moribus alterius, ſic aliqui permanent in amicitia ab initio contracta propter utilitatem, & jucunditatem, quia inveniuntur ſimiles moribus, & ex aſſuetudine uterque diligit mores alterius. Quarto qui ita ſunt amici, ut alter ſit alteri jucundus, alter utilis, non ſolent in amicitia permanere, quia nō delectantur iiſdem, nec appetunt eadem; ergo propter diſſimilitudinem difficile eſt, ut in amicitia permaneant. Quinto demum qui ſunt amici propter utilitatem non ſolent durare in amicitia. Ratio eſt, quia non ſe diligunt propter ſeipſos, & propter intrinſeca utrique, ſed propter extrinſecam utilitatem; ergo ceſſante utilitate, ceſſant ab amicitia, ideoque amicitia fundata in utilitate minus etiam eſt durabilis, quam amicitia fundata in delectatione, quia qui amant propter delectabilitatem, magis amant propter aliquid intrinſecum amato, quam qui amant propter utilitatem.

2 *Atque ob voluptatem quidem, & utilitatem, & pravi inter ſe, & boni erga pravos, & neuter erga qualemcumque eſſe amicus poteſt: at per ſeipſos nonniſi bonos eſſe manifeſtum eſt. Pravi enim, niſi utilitas aliqua intercedat, mutua conſuetudine non oblectantur.*

3 *Solaque eſt bonorum amicitia, in qua nullus calumniæ locus pateat. Non enim facile cuipiam de eo credunt, qui longo tempore ab ipſis fuerit probatus.*

4 **Et credere in his eſt, & nulla injuria ſe mutuo afficere.*

5 **& quicquid demum in vera amicitia eſſe cenſetur. In aliis vero ſocietatibus nihil vetat, quo minus talia exiſtant. Nam cum homines eos quoque amicos vocent, qui ob utilitatem ſunt amici, ut civitates, (confœderationes enim inter ciuitates fieri utilitatis cauſa videntur) & eos qui ob voluptatem ſe mutuo diligunt, ut pueri, fortaſſe tales homines dicere amicos nos quoque debemus.*

6 ** Speciesque amicitiæ eſſe plures. Ac primo quidem, & propriè cum quæ bonorum eſt hominum, quatenus ſunt boni: reliqua vero per ſimilitudinem. Quatenus enim bonum quid, & ſimile inter ipſos eſt, eatenus ſunt amici. Iucundum ſiquidem voluptuoſis hominibus bonum quid eſt. Sed non admodum hæ conjunguntur, neque iidem, & ob utilitatem, & ob jucunditatem fiunt amici. Quæ enim ex accidenti ſunt, non admodum copulantur. Cum vero in has ſpecies amicitia diſtributa ſit, pravi ob utilitatem, vel voluptatem, qua in re ſunt ſimiles, boni ob ſeipſos ſunt amici. In eo enim quod boni ſunt, ſeſe mutuo amant. Atque hi abſolute amici, illi ex accidenti ſunt, & quia cum his habent ſimilitudinem.*

2 Quoad ſecundum: licet amicitiæ fūdatæ in utilitate, & jucunditate in aliquibus ſint ſimiles amicitiæ perfectæ, quæ fundatur in virtute, adhuc in aliis ſunt diſſimiles. Primo ſunt diſſimiles, quia per amicitiam imperfectam, per quam aliqui ſe mutuo diligunt propter utilitatem, vel jucunditatem, poſſunt eſſe amici, tum mali malis, tum boni bonis, tum boni malis, tū etiam qui neque ſunt boni, neque mali, & inter

inter se invicem, & bonis, aut malis. Ratio est, quia non repugnat, quod duo boni, vel duo mali sint in aliquo mutuo sibi jucundi, vel utiles, vel quod duo, quorum alter sit bonus, alter malus, in aliquo sint sibi jucundi, vel utiles &c; ergo possunt se invicem amare ratione jucunditatis, vel utilitatis. E converso vera amicitia, quæ consistit in hoc, ut aliqui se mutuo diligãt propter seipsos, non potest intercedere, nisi inter bonos. Ratio est, quia soli boni sunt simpliciter amabiles gratia sui, & quatenus sunt boni in ratione hominis: mali autem non sunt amabiles gratia sui, sed solum propter utilitatem.

3 Secundo sunt dissimiles, quia in sola amicitia fundata in virtute non creditur calumniis, in aliis creditur. Ratio est, quia cum uterque amicus per longam consuetudinem sit certus de virtute, & amore alterius, non facile pravuum quid de altero credit. At in aliis amicitiis, cum neuter amicus sit certus de probitate alterius potest facile credere prava de altero, adeoque dare locum calumniæ.

4 Tertio sunt dissimiles. Nam in sola amicitia fundata in virtute inveniũtur ea, quæ censentur propria veræ amicitiæ, hoc est ut amici sibi mutuo credant, & ut nunquam sibi mutuo injuriam faciant. Probus enim non mentitur, nec injuriam facit, præsertim amico. At qui non sunt probi, sed se diligunt propter utilitatem, vel jucunditatem, nihil est, cur non sibi invicem mentiantur, & injuriam faciant.

5 Ex his infertur, quod sola amicitia fundata in virtute dicenda est vera amicitia, cum sola habeat conditiones veræ amicitiæ. Quia tamen homines amicitias vocant etiam eas, quæ fundantur in utilitate, & jucunditate, ideoque dicunt amicas civitates, quæ ineunt fœdera propter communem utilitatem, & vocant amicos eos, qui se diligunt ob jucunditatem, ut pueros, nos non debemus recedere à communi modo loquendi.

6 Dicendum est igitur, epilogando hactenus dicta, primo plures esse species amicitiæ, nimirum tres assignatas. Dicendum secundo solam amicitiam fundatam in virtute, qualis est inter bonos, esse primo, propriè, & perfectam amicitiam, alias duas esse amicitias per quamdam similitudinem cum amicitia virtutis. Sicut enim amici propter virtutem se diligunt propter bonum simpliciter, sic amici propter jucunditatem, & utilitatem diligunt se propter jucundum, & utile, quod hominibus voluptuosis, & sectantibus utilitatem est quoddam bonum. Dicendum tertio, quod non admodum frequenter hæ duæ amicitiæ invicem copulantur, ita ut iidem sint amici, & propter utilitatem, & propter jucunditatem. Ratio est, quia quæ per accidens conjunguntur, raro copulantur, sed per accidens est, ut vir jucundus sit etiam alteri utilis; ergo non frequenter contingit, ut iidem se diligant simul ut jucundos, & ut utiles. E converso quia non per accidens est, ut probi sint sibi mutuo jucundi, & utiles, ideo vera amicitia fundata in virtute includit etiam amicitiam jucunditatis, & utilitatis. Dicendum quarto, quod pravi cum non sint simpliciter boni, non possunt se diligere simpliciter propter se ipsos, sed solum ut utiles, & jucundos, soli verò probi possunt se diligere propter se ipsos; sed illi tantum sunt per se, & absolutè amici, qui se diligunt propter se ipsos; ergo soli probi possunt esse absolutè, & per se amici, alii verò possunt esse amici solum secundum quid, & per accidens.

De Habitu, & actu amicitiæ. Caput V.

1 *QVemadmodum autem in virtutibus, alii ex habitu, alii ex operatione boni dicuntur, ita quoque in amicitia est. Nam qui in contuictu degunt, mutua consuetudine oblectantur, & bona sibi mutuo suppeditant: qui verò dormiunt, vel locis diuisi sunt, non operantur illi quidem, sed*

ſed ita tamen affecti ſuno, ut amicè operentur.

2 *Mam loca non amicitiam abſolutè, ſed operationem diſſoluunt.*

3 * *Sique diuturna abſentia fuerit, amicitia quoque videtur obliuionem inpucere. Vnde dictam eſt, muètas jam amicitias diſſoluit ineffabilitas.*

4 *Senes autem, aut auſteri eſſe ad amicitiam idonei non videntur, quippe cum parum voluptatis in ipſis inſit: cum moleſto autem, aut non ſuaui verſari poſſit nemo. Natura enim, quod moleſtum eſt, fugere, quod jucundum, appetere videtur. Bed qui ſe mutuo admittunt, non tamen ſimul uiuunt, beneuolis potius, quam amicis ſimiles ſunt.*

5 *Nam nihil eſt ita amicorum, ut ſimul uiuere. Præſidium enim indigni appetunt, ſimul autem diem traducere etiam beati, quippe cum ſolitariis his eſſe minime conveniat, ſimul vero degere non liceat, niſi jucundi ſint, jiſdemque oblectentur: id quod habere ſodalitia amicitia uidetur.*

6 *Ac maxime quidem amicitia, ſicut ſæpius jam diximus, bonorum eſt. Quod enim abſolute bonum, ac jucundum eſt, amabile eſt, atque eligibile, unicuique uerò, quod unicuique eſt tale. Bonus autem bono ob utraque hæc.*

POſtquam Ariſtoteles explicavit, quid, & quotuplex ſit amicitia, agit de actu, ac de habitu amicitiæ.

1 Docet ergo primo, quod ſicut in virtutibus alius eſt habitus, alius eſt actus virtutis, ſic alius eſt habitus, alius actus amicitiæ. Actus amicitiæ eſt, per quem aliqui ſibi mutuo bona volunt, & conferunt, & invicem conviventes mutuo delectantur de bonis alterius. Habitus amicitiæ eſt, per quem aliqui ſunt diſpoſiti ad exercendos actus amicitiæ, licet non exerceãt, ſed dormiant, vel ſint abſentes.

2 Ex his infertur primo, quod diſtantia localis non diſſoluit amicitiam, quæ conſiſtit in habitu, ſed ſolum impedit actus amicitiæ. Licet ergo aliqui locis ſint ſejuncti, ſi tamen retineant habitualem diſpoſitionem ad exercendos invicem actus amicitiæ, adhuc remanent amici.

3 Infertur ſecundo, quod licet diſtantia localis amicitiam non tollat, tamen ſi fuerit diuturna, poteſt illam oblitterare. Ratio eſt, quia ſicut virtutes morales per lõgam ceſſationem ab actibus poſſunt im-minui, ac tandem etiam amitti, ſic amicitia. Ideo proverbii loco dictum eſt, quod taciturnitas plures amicitias diſſolvit.

4 Infertur tertio, quod qui propter ætatem, vel naturam &c. non ſunt ſatis apti ad actus amicitiæ, neque etiam ſunt apti ad amicitiam. Et quia actus amicitiæ eſt convivere; qui verò non ſunt jucundi, non ſunt apti ad convivendum, ſiquidem naturaliter fugimus moleſtum, & appetimus jucundum; ideo qui non ſunt jucundi, non ſunt ſatis apti ad amicitiam. Et quia ſenes propter ætatem, & ſeveri propter naturam non ſunt ſatis jucundi, ideo neque ſenes neque ſeveri, ſatis ſunt ad amicitiam apti. Si igitur tales homines ſe mutuo diligant, & invicem ſibi bona conferant, ſed non convivant, benevoli magis ſunt, quam amici, ſiquidem non exercent, neque ſunt apti ad exercendum propriiſſimum actum amicitiæ, qui eſt convivere.

5 Quod autem convivere delectabiliter ſit præcipuus actus amicitiæ, probatur: nam præcipuus actus amicitiæ eſt, ad quem amicitia inclinat, etiam ſecluſa utilitate; ſed amicitia maximè inclinat ad convivẽdum cum amicis, etiam ſecluſa utilitate; ergo &c. Probatur minor: ad illum enim amicitia inclinat, etiam ſecluſa utilitate, ad quod inclinant amici, etiam ſi ſint beati & nullius indigi; ſed licet amici egentes inclinent ad utilitatem, quam trahunt ex amicitia, amici etiam beati inclinant ad vivendum amicabiliter cum amicis, cum non deceat beatos eſſe ſolitarios; ergo &c. Et quia non poſſunt invicem convivere, qui non ſunt ſibi mutuo jucundi, à primo ad ultimum ſequitur, quod homines injucundi in convictu, non ſunt ſatis apti ad amicitiam.

6 Infertur quarto, quod boni ſunt maximè apti ad amicitiam, cum ſint maximè apti ad convivendum delectabiliter. Qui enim ſunt maximè amabiles, & maximè jucundi, & abſolutè, & reſpectivè ad

invi-

invicem, sunt maximè apti ad hoc, ut amentur, & delectent in convictu; sed boni propter virtutem, quæ est simpliciter bona, sunt maximè amabiles, & etiam maximè jucundi absolutè: virtus enim propter hoc ipsum, quia est bona, est jucundissima: & præterea sunt etiam maximè amabiles, & maximè jucundi mutuo: boni enim maximè amant, & maximè delectantur bonis; ergo &c.

*7 Cæterum dilectio affectui, amicitia habitui similis est. Dilectio enim nihilominus est erga inanimata, cum electione vero redamant: at electio ab habitu est, 8 * & bona volunt ijs, quos amant, illorum causa, non ex affectu, sed ex habitu: 9 & amantes amicum, quod sibi ipsis bonum est, amant. Bonus enim vir amicus effectus bonum ei fit, cui est amicus. Vterque igitur, & qaod sibi bonum est, amat, & æqualem vicem voluntati, & jucunditati refert. Æqualitas enim amicitia dicitur. At hæc in bonorum amicitia maxime insunt.*

19 In austeris vero, & senibus eo minus amicitia fit, quo sunt morosiores, minusque consuetudinibus gaudent. Hæc enim maxime videntur esse amica, amicitiæque effectricia. Atque idcirco iuuenes cito amici efficiuntur: senes non ita, quippe cum non fiant amici illis, quibus non oblectantur. Simili modo quoque austeri. Sed hi benevoli quidem inter se sunt, quia bona volunt, & ad indigentias subveniunt: amici tamen non admodum sunt, propterea, quod non simul diem traducunt, neque mutua consuetudine delectantur, quæ ad amicitiam pertinere maxime videntur.

7 Iam quia posset dubitari, utrum amicitia sit habitus, vel passio quædam, ideo Aristoteles probat amicitiam non esse passionem, sed habitum, licet amor sit passio. Ratio est primo, qui amicitia est, per quam aliqui amant se, non utcumque, sed ex electione, & mutuo, ideoque non potest exerceri cum rebus inanimatis, quæ sunt incapaces redamationis, cum amor possit etiam versari circa inanimata; sed electio non spectat ad passionem, sed ad habitum; ergo amicitia non est passio, sed habitus.

8 Secundo per amicitiam volumus bona amicis gratia ipsorum; sed solus habitus electiuus potest velle alteri bonũ gratia ipsius, passio non potest; ergo &c.

9 Verum posset contra hanc rationem opponi. Dictum est, quod vnicuique est amabile id, quod ipsi est bonum. Quo pacto igitur per amicitiam possumus velle bona amicis, non gratia nostri, sed gratia ipsorum? Respondet Aristoteles, quod amicus, dum amat amicum, facit illum bonum sibi; ergo dum amat amicum, amat eum, qui est bonus simpliciter, & qui est bonus amico. In hoc verò amore amici par sibi mutuo reddunt, & fiunt æquales, in quantum vterque vult bona alteri gratia ipsius, & gaudet de bonis alterius, Hæc verò æqualitas præsertim invenitur in amicitia bonorum, quæ sola est amicitia perfecta.

10 Quia autem habitus amicitiæ acquiritur per actus, ideo qui sunt parum apti ad actus amicitiæ, non acquirunt amicitiam. Senes igitur, & alii homines austeri, quo difficiliores sunt, & morosiores, minusque gaudent congressibus, qui sunt actus amicitiæ, eo de amicitia minus participant. Quia rursus juvenes delectantur congressibus, ideo juvenes facile, & cito euadunt amici, senes, & austeri difficile, ac tardè. Possunt igitur senes, & austeri esse invicem benevoli, ita ut sibi bona velint, & etiam conferant, ac sibi mutuo succurrant in necessitatibus, amici verò esse non possunt, cum non delectentur mutuo convictu, prout requiritur ad amicitiam.

In qua amicitia possint esse multi amici; perfectior ne sit amicitia jucunditatis, an utilitatis? & cur potentes utantur diversis amicis ad jucunda, & ad utilia?

Cap. VI.

1 AT vero, vt multis quispiam sit amicus amicitia perfecta, fieri non potest, quemadmo-

modum neque ut amore multorum simul aliquis capiatur. Exuperationi enim simile hoc est. Quod autem est hujusmodi, ad unum spectare natura consuevit.

2 Multos vero eidem simul vehementer placere, non facile est, fortasse etiam neque bonum esset.

3 Opus praterea est, & experimentum capere, & consuetudine uti, id quod perquam difficile est.

4 Ob utilitatem tamen, & jucunditatem fieri potest, ut multis quis placeat. Multi enim tales sunt, & in brevi tempore ministrationes fiunt.

1 EXplicata definitione, speciebus, habitu, & actu amicitiæ, proponit, & soluit Aristoteles aliquas quæstiones. Prima quæstio est, an possit quis habere multos amicos? Respondet, quod per amicitiam perfectam non potest, per amicitiam jucunditatis, & utilitatis potest. Quod non possit quis per amicitiam perfectam habere multos amicos, probatur primo, quia ad amicitiam perfectam requiritur, ut quis valdè amet amicum; sed non potest quis valdè amare multos, ut patet in amore carnali, qui cum est vehemens, non potest versari circa multos, sed plerumque versatur circa unum; tantum; ergo &c.

2 Secundo probatur, quia ad amicitiam perfectam requiritur, ut amici sibi mutuo valdè placeant; sed est impossibile, ut eidem multi valdè placeant, ideoque videmus, quod cum unus incipit valdè placere, alii incipiunt displicere: fortasse etiam non est bonum, ut multi valdè placeant eidem, quia eo ipso non posset studere sibi ipsi, sed deberet totaliter occupari cum amicis; ergo &c.

3 Tertiò probatur, quia ad amicitiam perfectam requiritur, ut amicus multo tempore, & longa consuetudine experientiam sumat de virtute, & amore amici; sed est difficile hoc pacto certificari per experientiam de virtute, & more multorum; ergo &c.

4 Quod verò possit quis per amicitiam jucunditatis, & utilitatis habere multos amicos, probatur: multi enim possunt eidem placere per urbanitatem, & utilitatem, atque ad acquirendam certitudinem de hoc, quod aliquis sit jucundus, vel utilis, sufficit experientia brevis temporis; ergo potest quis habere multos amicos utilitatis, & jucunditatis.

5 Magisque ex his ea similis est amicitia, quæ ex jucunditate existit, cum eadem ab utrisque exhibentur, & sese mutuo, vel iisdem oblectantur, cuiusmodi juuenum amicitia sunt; magisque in his, quod liberale est, conspicitur. Quæ vero est ob utilitatem, vulgarium hominum est.

6 Et beati utilibus minimè indigent, sed jucundis. Volunt enim simul cum aliquibus viuere, & molestiam paruo tempore tolerant: nam assidue sustineret nemo, quin ne bonum quidem ipsum, si molestum ipsi esset. Idcirco amicos jucundos quærunt: fortasse verò oportet, ut etiam bonos, cum tales ipsi sint, & ipsis item bonos. Ita enim ipsis inerunt ea, quæ amicis inesse debent.

5 Secunda quæstio est, utrum ratio amicitiæ magis conveniat amicitiæ jucunditatis, an amicitiæ utilitatis? Respondet Aristoteles, quod similior veræ amicitiæ est amititia jucunditatis, per quam aliqui se invicem diligunt ut jucundos, quales solent esse amicitiæ juuenum. Probatur primo, quia cum vera amicitia sit maximè liberalis, utpote in qua amicus vult bonum amico gratia ipsius, ea amicitia est similior veræ, quæ magis est liberalis; sed amicitia jucunditatis magis est liberalis, quam amicitia utilitatis, in qua requiritur recompensatio boni, adeoque videtur similis cuidam negotiationi; ergo &c.

6 Secundo ea amicitia, quæ necessaria est etiam hominibus beatis, est melior, quam amicitia, quæ non est necessaria hominibus beatis; sed amicitia utilitatis non est necessaria hominibus beatis, quia beatus non est indigens, est autem illis necessaria amicitia jucunditatis, nam volunt convivere aliquibus; licet autem possit quis brevi tempore convivere cum hominibus tristibus, longo tempore non potest quis

convivere cum homine etiam bono, si sit tristis; ergo &c. Beatus igitur quærit amicos jucundos; sed beato, utpote bono, non potest esse jucundus qui non est bonus; ergo beati debent esse simul jucundi, & boni, & vir probus debet esse jucundus amicis.

7 At qui in potestatibus constituti sunt, distinctis amicis uti videntur. Alii enim ipsis utiles, alii jucundi sunt. Vt autem utraque iidem exhibeant, non admodum contingit, quippe cum neque jucundos cum virtute, neque utiles ad honestas res quærant, sed alios urbanos voluptatis causa, alios idoneos ad agenda ea, quæ mandata fuerint. Hæc autem in eodem non admodum sunt. Probum quidem virum esse simul, & jucundum, & utilem, dictum jam est. Sed ei, qui excellit, huiusmodi amicus fieri non solet, nisi etiam virtute excellatur: sin minus, non adæquatur ex rata portione superatur. Ceterum non admodum tales esse consueverunt.

8 Atque hæ quidem amicitiæ in æqualitate consistunt. Eadem enim ab utrisque exhibentur, voluntque sibi mutuo, aut alterum pro altero recompensant, ut voluptatem pro utilitate Has autem minus esse amicitias, minusque permanere dictum jam est. Sed & ob similitudinem, & ob dissimilitudinem ejusdem, & esse, & non esse amicitiæ videntur. Ex similitudine enim, quam habent cum ea, quæ est ex virtute, videntur amicitiæ, quippe cum altera jucunditatem, altera utilitatem in se habeat, quæ utraque illi etiam insunt. In eo vero, quod illa calumniæ vacat, stabilisque est, hæ cito immutantur, aliisque multis differunt, ex illius dissimilitudine amicitiæ non videntur.

7 Tertia quæstio potest esse, cur homines potentes distinguant amicos, & alios quidem ament, ut jucundos, urbanos, & facetos, alios ut industrios, & aptos ad res gerendas. Respondet Aristoteles rationem esse, quia raro contingit eumdē esse simul industrium, & jucundum; homines siquidem industrii non solent iocis vacare. Potest opponi: vir probus est simul jucundus, & utilis ut dictum est cap. 33. ergo potentes possunt inire amicitiam cū viro probo, eoque uti, tum ad utilitatem, tum ad jucunditatem. Respondet Aristoteles difficilè esse, ut potens ineat amicitiam perfectam cum viro probo, nisi potens ita sit probus, ut sicut excedit amicum in potentia, sic excedat in virtute: tales autem potentes ita excellentes in virtute non inveniunt. Ratio est, quia si amicus excellat virtute potentem, ad perfectionē amicitiæ spectat, ut sicut vir probus honorat virum potentem, tanquam superiorem in potentia, sic proportionaliter potens honoret amicum probum, ut superiorem in virtute; alioquin non servaretur proportio ad amicitiam requisita; sed viri potentes nolunt deferre honorem amico ut excellenti in virtute, sed quanto sunt potentiores, tanto se existimant meliores; ergo &c.

8 Concludit Aristoteles amicitias hactenus explicatas consistere in quadam æqualitate. De amicitia perfecta est manifestum. Amici enim sibi rependunt mutuum amorem, per quem alter mutuo vult bonum alteri propter ipsum. De amicitia etiam jucunditatis, & utilitatis, patet. Nam per eas amici mutuo sibi rependunt, vel jucundum pro jucundo, vel utile pro jucundo. Addit ex dictis patere, quod amicitiæ utilitatis, & jucunditatis sunt minus stabiles, quam amicitia perfecta; & quod quia in aliquo sunt similes amicitiæ perfectæ, in aliquo sunt dissimiles, ideo ex una parte videntur veræ amicitiæ, ex alia parte non videntur veræ amicitiæ. Videntur veræ amicitiæ, quia sicut amici secundum virtutem sunt sibi mutuo jucundi, & utiles, sic amici ob jucunditatem sunt sibi mutuo jucundi, amici ob utilitatem sunt sibi mutuo utiles. Ex alia parte non videntur veræ amicitiæ, quia cum vera amicitia non pateat calumniis, sit stabilis, habeatque plures alias perfectiones, amicitiæ fundatæ in utilitate, & jucunditate patent calumniis, sunt instabiles, & in pluribus aliis sunt dissimiles veræ amicitiæ.

De

De amicitia inter personas inæquales, ejus speciebus, actibus, proportione in ipsa servanda, & æqualitate ad ipsam requisita. Cap. VII.

1 ALtera est amicitiæ species ex supereminentia, ut patri erga filium, & denique seniori erga juniorem, & viro erga uxorem, & principi omni erga subdito. Sed hæ inter se etiam differunt. Non enim eadem est parentibus erga liberos, & princibus erga subditos, verum neque patri erga filium, & filio erga patrem neque viro erga uxoɹəm, & uxori erga virum.

2 Diuersa enim unicuique Virum uirtus, diuersumque opus est, diuersa item ea, ob quæ amant: diuersi igitur etiam amores, & amicitiæ erunt.

3 Atque eadem quidem utrique ab altero, neque exhibentur, neque sunt requirenda: sed cum parentibus liberi ea tribuunt, quæ debentur iis, qui genuerunt, & parentes filiis ea, quæ filiis exhiberi debent, stabilis talium, ac bona amicitia est. In omnibus autem amicitiis, quæ per supereminentiam existunt, amor etiam proportione esse debet, ut meliorem amari magis, quam amare, & utiliorem, & aliorum unumquenque similiter. Cum enim pro dignitate amor extiterit, tunc quodammodo æqualitas fit: id quod esse amicitia uidetur.

POstquam Aristoteles egit de amicitia, quæ versatur inter personas æquales, agit de amicitia, quæ intercedit inter inæquales. Primo ergo explicat species talis amicitiæ: secundo agit de actibus in ea exercendis, ac de proportione servanda: tertio ostendit etiam ad hanc amicitiam requiri quamdam æqualitatem personarum, ac soluit quoddam dubium.

1 Quoad primum: amicitiæ hactenus explicatæ sunt inter æquales, saltem non supponunt inæqualitatem personarum. Neque enim amicitia fundata in virtute, jucunditate, vel utilitate, supponit amicos esse inæquales. At dantur aliquæ amicitiæ, quæ supponunt inæqualitatem, per quam alter fit superior, alter inferior. Tales sunt amicitiæ patris ad filium, senioris ad juniorem, mariti ad uxorem, principis ad subditos. Hæ amicitiæ specie differunt ad invicem. Non solum enim amicitia excedentis specie differt ab amicitia excessi: ex. gr. amicitia Patris ad filium specie differt ab amicitia filii ad Patrem, & amicitia viri ad uxorem specie differt ab amicitia uxoris ad virum &c; sed etiam amicitia unius excedentis specie differt ab amicitia alterius excedentis: ex. gr. amicitia Patris ad filios specie differt ab amicitia Principis ad subditos.

2 Quod autem tales amicitiæ specie differant, probat Aristoteles duabus rationibus. Prima ratio est: amicitiæ, & virtutes, quæ ordinantur ad diversa opera, & officia exequenda, sunt diversæ; sed ad diversa opera, & officia exequenda ordinatur amicitia patris ad filium, ac amicitia filii ad patrem; ad diversa amicitia uxoris ad virum, ac Principis ad subditos; ergo &c. Secunda ratio est: amicitiæ, quæ habent diversa motiva amandi, adeoque diversos amores, sunt diversæ; sed omnes istæ amicitiæ habēt diversa motiva amandi, & diversos amores; ex diverso enim motivo Pater amat filium, ac Princeps subditos &c: ergo &c.

3 Quoad secundum ad amicitias, quæ intercedunt inter æquales, requiritur, ut amici eadem, & æqualia sibi præstent, tum in amore, tum in aliis, & per hoc conservantur: at in amicitiis, quæ intercedunt inter inæquales non sunt præstanda eadem, sed sufficit, ut unusquisque præstet quod debet. Ex. gr. non eadem debent præstare parentes filiis, ac filii parentibus, sed filii debent præstare parentibus honorem, & obsequia, quæ debent principiis suæ generationis; parentes autem debent præstare filiis curam, & providentiam, quam debent genitis ex se. Cum autem unusquisque præstat alteri quæ debet, amicitia conservatur. Amor etiam in talibus amicitiis non debet esse æqualis, sed proportionalis. Si enim ex amicis alter sit melior, & amabilior, qui est melior, debet magis amari, quam amare; & cum unusquisque

ami-

amicorum amatur ſecundum dignitatem; tum ponitur æqualitas proportionalis amoris, per quam ſicut amici ſe habent in amabilitate, ita ſe habent in amore.

4 At vero æquale in juſtis, & amicitia eſſe non ſimiliter videtur. Nam in juſtis primo eſt, quod eſt pro dignitate, ſecundo, quod in quantitate eſt: in amicitia vero, quod eſt in quantitate primo, ſecundo, quod pro dignitate eſt.

5 Id autem perſpicuum eſt, ſi multa virtutis, & vitij, affluentia, aut alicujus alterius diſtantia fuerit. Non enim amplius ſunt amici, ſed ne eſſe quidem ſe dignum putant Hoc autem in Diis clariſſime patet, qui plurimum omnibus bonis præſtant. Item in regibus. Neque enim bis plerique eſſe amicos ſe dignum ducunt, cum inferiores longe ſint: neque optimis, & ſapientiſſimis illi, qui nihili ſunt. In his tamen exacta præfinitio non eſt, quouſque ſint amici. Multis enim ablatis, adhuc manet Si vero longe ſeparatus aliquis ſit, vt Deus, non amplius manet.

6 Vnde etiam in dubitationem venit, numquid amici amicis maxima ex bonis velint, ut Deos eſſe? Non enim amplius ipſis erunt amici, neque etiam erunt bona: amici enim bona ſunt.

7 Si igitur recte dictum eſt, amicum amico velle bona ejus ipſius cauſa, eum ipſum qualiſcumque eſt, manere oporteret: homini autem permanenti maxima bona adeſſe volet, & fortaſſe non omnia. Sibi ipſi enim maxime bona vnuſquiſque vult.

4 Quoad tertium: quia dictum eſt, quod in amicitia debet poni quædam æqualitas proportionalis, poſſet quis exiſtimare, quod eodem pacto amicitia intendat æqualitatem proportionalem, ſicut juſtitia diſtributiua. Reiicit hunc errorem Ariſtoteles, ac docet, quod non eodem modo amicitia intendit æqualitatem proportionalem, ſicut juſtitia diſtributiva, ſed diverſo. Explicatur. Juſtitia diſtributiva primo, & per ſe intendit æqualitatem proportionis, hoc eſt ut perſonæ habeant ſecundum dignitatem; æqualitatem verò arithmeticam, per quam perſonæ ſint æquales, vel non multum diſtantes, adeoque accipiant æqualia, intendit ſolum ſecundario, & per accidens. Amicitia è converſo primo, & per ſe reſpicit æqualitatem arithmeticam, per quam perſonæ ſint æquales, vel non multum inter ſe diſtantes, & hac poſita, ſervatur inter amicos æqualitas proportionalis, ut explicatum eſt.

5 Quod autem ad amicitiam primo, & per ſe requiratur, ut perſonæ ſint æquales, vel non multum diſtantes, probatur ex ſigno. Eo enim ipſo, quod aliqui valde diſtant inter ſe, vel in virtute, & vitio, vel in divitiis, vel in aliquo alio, non permanent in amicitia, neque exiſtimant conſervandam amicitiam cum adeo inæqualibus. Hunc oritur, ut neque Dii, ſeu ſubſtantiæ ſeparatæ, quæ valde excellunt hominibus, amicitiam ineant cum hominibus; neque ex hominibus Reges amicitias contrahant cum valde inferioribus; neque optimi, ac ſapientiſsimi cum hominibus viliſſimis, ac nullius pretii; ergo ad contrahendam amicitiam requiritur, vt inter perſonas detur aliqua æqualitas, vel non magna inæqualitas, cum ad juſtitiam non requiratur talis æqualitas, ideoque poſſit intercedere etiam inter maximè diſtantes, puta inter optimos, & peſſimos, inter quos amicitia non poteſt intercedere. Porro difficile ſtatuitur cum quanta diſtantia poſſit, vel non poſſit conſervari amicitia. Sufficit, quod cum aliqua poteſt, cum aliqua non poteſt; ex. gr. non poteſt conſervari amicitia cum ea diſtantia, quæ eſt inter homines, ac Deos, ſeu ſubſtantias ſeparatas.

6 Hinc oritur dubium, an amicus velit amico maxima bona, puta ut mutetur in Deum, vel in Regem, vel ut euadat in hominem maxima virtute præditum. Videtur, quod non, quia cum amicitia non poſſit conſervari cum maxima diſtantia, velle ut amicus fiat Rex, eſt velle, ut non remaneat amicus, adeoque eſt velle perdere ami um; ſed amicus eſt maximum bonum amici; ergo eſt velle perdere maximum bonum; ſed ex amicitia nemo vult

perdere amicum, & hoc tantum bonum; ergo &c.

7 Respondet Aristoteles dupliciter. Prima responsio est: amicus vult maxima bona amico, ut tali, hoc est ut remanenti qui est; ergo non vult, ut mutetur in Deum: eo enim ipso non remaneret homo. Secunda responsio est: amicus licet velit amico maxima bona, non tamen magis, quam sibi; ergo vult amico ea solum bona, per quæ ipse non amitteret maximum bonum; ergo non vult illa maxima bona, per quæ ipse non remaneret amicus, adeoque amitteret amicum, qui est maximum bonum amantis.

Ostenditur, quod ad amicitiam magis spectat amare, quam amari, & quod amicitia conservatur ex eo, quod amici se ament secundum dignitatem. Cap. VIII.

1 Plerique autem ob ambitionem amari magis videntur velle, quam amare: unde amatores adulatorum plerique sunt. Adulator enim amicus est, qui excellitur, aut se esse talem, magisque amare, quam amari se simulat.

2 Amari autem, & honorari, quod videlicet plerique appetunt, prope accedere inter se videntur. Sed non per se tamen honorem eligere videntur, sed ex accidenti. Gaudent enim plerique, cum ab ijs, qui in potestate constituti sunt, honorantur, ob spem: quippe cum si aliqua re indiguerint, eam ab ipsis consequuturos se esse existiment, atque ita honore, quasi signo quodam beneficii accipiendi lætari consueverunt. Qui vero à probis viris, & scientibus honorem affectant, ij propriam opinionem de se ipsis confirmare cupiunt, gaudentque quod boni sint, eorum judicio, qui id dicunt, credentes. At amari per se gaudent. Quo circa id melius esse, quam honorari, & amicitia expetenda per se esse videretur.

3 Sed in eo, quod amat aliquis magis, quam in eo, quod amatur, consistere videtur. Argumento sunt matres, quæ amando gaudent. Nonnullæ enim filios suos educandos tradunt, amantque scientes, redamari non curant, si utrumque non potest, sed satis ipsis videtur, si liberos suos bene agentes inspiciant, amantque ipsos, etiam si ob ignorationem illi, quæ matri debentur, tribuere nequeant. Cum vero amicitia magis in amando consistat, & amatores amicorum laudentur, amare esse amicorum virtus videtur.

Dictum est, quod cum amici sunt inæquales, dignior debet magis amari, quam amare. Ex hoc Aristoteles procedit ad investigandum, utrum amicitiæ magis sit proprium amare, an amari.

1 Docet igitur primo, quod licet plerique magis appetant amari, quam amare, adhuc hoc appetunt, non ex affectu amicitiæ, sed ex quadam ambitione, sive affectu honoris. Ex dictis enim cap. 7. num. 3. cum amici sunt inæquales, dignior debet magis amari, quam amare; sed ambitiosi appetunt videri digniores aliis; ergo ex hoc affectu appetunt magis amari, quam amare, ideoque diligunt adulatores, iisque delectantur, & cum iis faciunt amicitiam. Adulator enim est amicus minus dignus, vel simulans se esse minus dignum, ideoque amans illum magis, quam ab illo ametur, vel simulans se amare magis, quam ametur.

2 Jam verò rationabiliter ambitiosi, sicut appetunt honorari, sic appetunt amari: nam amari, & honorari sunt bona valdè propinqua, & affinia, & amari est etiam melius, & appetibilius, quam honorari. Probatur: nam quod est per se appetibile est melius eo, quod est appetibile solum per accidens, & ratione alterius, sed honorari est appetibile solum per accidens, & ratione alterius, amari est appetibile per se; ergo &c. Probatur minor quoad primam partem: nam homines appetunt honorari vel à potentibus, vel à sapientibus, & probis, sed à potentibus appetunt honorari propter spem, quod sibi sint collaturi beneficia, quibus indigent, adeo-

adeoque gaudent honore, non propter ſe, ſed ut ſigno beneficii accipiendi; appetunt honorari à ſapientibus, & probis, quia cum ſapientes, & probi honorent eos, quos judicant virtute præditos, gaudent honore ut argumento virtutis, à quo confirmantur in opinione, quam habent de ſua virtute, adeoque appetunt honorem ut ſignum virtutis; ergo univerſim honor appetitur non per ſe, ſed per accidens propter aliud bonum. Amari è converſo appetitur propter ſe. cum hoc, quod eſt *habere amicos* ſit maximum bonum, licet extrinſecum; ergo cum *amari* ſit affine, ac præſtabilius, quam *honorari*, non eſt mirum, quod ambitioſi ſicut appetunt honorari, ſic appetant amari.

3 Docet ſecundo, quod licet multi propter ambitionem magis appetant amari, quam amare, adhuc amicitiæ magis eſt proprium *amare*, quam *amari*. Probatur, nam amicitia eſt quidam habitus; ſed maximè proprium habitus eſt *bene operari*; ergo maximè proprium amicitiæ eſt exercere propriam operationem amandi; *amari* autem non eſt ita proprium, cum non ſit agere, ſed pati. Confirmatur ex ſigno: matres enim habent magnam amicitiam erga filios; ſed matres magis inclinant ad amandum, & ad gaudendum de bonis filiorum, quam ad hoc, ut amentur à filijs; ergo &c. Probatur minor; nam multæ matres dant filios ſuos clam educandos alijs, & tum quia ſciunt illos eſſe ſuos filios, amant, & gaudent de ipſorum proſperitatibus, non autem multum curant de hoc, quod ab ipſis, utpote ignorantibus, non amentur, ergo ſignum eſt, quod amicitia etiam vehemens magis inclinat ad *amare*, quam ad *amari*. Hinc ſequitur, quod virtus propria amicorum ſit amare, adeoque quod amici magis ſunt laudandi, quia amant, quam quia amantur.

*4 Quare inter quos hoc pro dignitate fit, ij ſtabiles amici ſunt, amicitiaque eorum permanet. At hoc modo illi etiam, qui inæquales ſunt, amici maxime eſſent, eo quod adæquari poſſunt. Æqualitas vero, & ſimilitudo amicitia eſt, 5 * & præcipue ea, quæ eſt ex virtute ſimilitudo. Cum enim ſtabiles per ſe ipſi ſint, etiam inter ſe mutuo permanent, & neque indigent prauis, neque talia ſubminiſtrant, ſed ut ita dicam, etiam prohibent. Bonorum ſiquidem eſt, neque ipſos peccare, neque amicis permittere.*

6 Praui autem firmitatem quidem nullam habent: neque enim ſibi ipſi ſimiles permanent: ſed ad paruum tempus tamen amici fiunt, prauitate inter ſe mutuo oblectati. Qui vero ſunt utiles, & jucundi, diutius durant. Permanent enim quoad voluptates, & utilitates ſibi mutuo exhibuerint. Ex contrarijs autem maxime videtur fieri amicitia, quæ ob utilitatem exiſtit: ut pauper diviti, imperito ſciens amicus ſit, Quod enim conſequitur aliquis indigus, illud appetens aliud quid recompenſat. Huc trahere etiam quiſpiam poſſet amatorem, & amatum, pulchrum item, & turpem. Vnde amatores ridiculi interdum videntur, dum ſicut amant, ita ſe eſſe amandos cenſent. Si ſimili modo ſanè eſſent amabiles, fortaſſe cenſere ita deberent: cum nihil vero hujuſmodi habeant, ridiculum eſt.

7 Sed forſitan, neque contrarium per ſe contrarium appetit, ſed ex accidenti: medij autem appetitio eſt, quod bonum eſt. Verbi cauſa, ſicco bonum eſt non ſi humidum euadat, ſed ſi ad medium perveniat: calido item, & alijs, ſimili modo. Verum hæc cum paulo à propoſito alieniora ſint, in præſentia omittantur.

4 Ex eo, quod amicitiæ proprium ſit amare amicum ſecundum dignitatem, ſequitur, quod tunc amicitiæ etiam inæqualium ſint maxime ſtabiles, cum ſe amant ſecundum dignitatem. Amicitiæ enim maximè ſtabiliuntur per hoc, quod amici faciunt ea, quæ ſunt maximè propria amicitiæ; ſed maximè proprium amicitiæ eſt, ut amici ſe mutuo ament ſecundum dignitatem; ergo &c. Addit Ariſtoteles, quod per hunc amorem amici ex inæqualibus fiunt quodammodo æquales. Per hoc enim, quod minus dignus tanto ſuperet in amore digniorem, quanto ſuperatur in digni-

gnitate, æquatur quodammodo magis digno.

5 Jam licet omnis æqualitas, & similitudo valde conferat ad amicitiam generandam, & stabiliendam, adhuc præcipuè ad hoc confert similitudo fundata in virtute. Cum enim virtus sit stabilis, etiam similitudo fundata in virtute, & amicitia fundata in tali similitudine est stabilis. Porro amicus virtute præditus neque indiget, ut alter amicus pro ipso faciat aliquid prauum, neque ipse facit pro amico aliquid prauum, imo potius prohibet, ne amicus faciat quidquam praui. Ratio est, quia proprium est viri probi, ut neque ipse faciat quidquam praui, neque permittat, ut amicus faciat aliquid prauum.

6 E converso similitudo secundum vitia non sufficit ad stabilitatem amicitiæ. Ratio est, quia pravi non diu permanent similes sibi ipsis; ergo licet ex similitudine morum aliquaudiu permaneant in amicitia, dum gaudent iisdem, cum deinde transeuntes à vitio in vitium incipiunt gaudere diversis, amicitiam dissoluunt. Magis igitur permanent in amicitia qui se amant ut mutuo utiles, & jucundos: permanent enim in amicitia, dum permanent sibi mutuo utiles. Advertit Aristoteles, quod etiam dissimiles, & contrarii sæpe contrahunt amicitiam fundatam in utilitate, eo pacto, quo pauper facit amicitiam cum divite, ut ab eo accipiat pecuniam, indoctus cum docto, ut ab eo discat scientiam, & uterque rependit alteri honorem, atque obsequia. Aliquando verò etiam amicitia jucunditatis videtur esse inter amatorem turpem, & amatum pulchrum. Amator enim turpis delectatur facie amati: amatus pulcher delectatur obsequiis amatoris. Ridiculum verò est, cum amator turpis conqueritur, quod non æqualiter redametur ab amato pulchro. Tum enim deberet æqualiter redamari, cum esset æquè amabilis: si verò non æquè sit amabilis, ridiculum est, quod postulet æqualiter redamari.

7 Quia verò videtur, quod aliquando etiam in naturalibus contrarium appetat suum contrarium, eo pacto, quo terra sicca appetit pluuiam humidam, ideo Aristoteles docet, quod contrarium per se appetit medium, per accidens verò contrarium. Ex. gr. terra sicca non appetit humiditatem aquæ, sed mediocrem quamdam humiditatem: & quia non potest illam consequi, nisi accipiat aquam, ideo appetit aquam. Sed quia hæc non spectant ad moralem, sed ad physicam, sunt hic omittenda.

Ostenditur, amicitiæ species distingui secundum distinctionem communicationum politicarum.

Caput IX.

1 *Videtur autem, quemadmodum in principio dictum est, circa eadem, & in iisdem, & amicitia esse, & ius. In omni enim societate esse quoddam ius videtur, & amicitia quoque: convectores enim, & commilitones tamquam amicos appellant: pari modo etiam, qui in aliis societatibus versantur. Quatenus autem inter se commercium habent, eatenus amicitia inter ipsos est: nam & ius. Et proverbium communes res amicorum esse inquit.*

2 *Recte sanè. In communitate siquidem amicitia est. Fratribus autem, & sodalibus communia omnia sunt, reliquis definita: atque aliquibus plura, quibusdam pauciora, quippe cum amicitiæ quoque aliæ magis sint, aliæ minus. Differunt autem, & iura ipsa, Non enim eadem sunt parentibus erga filios, & fratribus inter se, neque sodalibus eadem, & civibus, simili modo etiam in reliquis amicitiis. Diversæ igitur etiam iniuriæ ad unumquemque horum sunt, incrementumque accipiunt, quo magis erga amicos fiunt: ut pecuniis sodalem privare grauius est, quam civem: & non opem ferre*

ferre fratri], quam alieno: patrem item percutere, quam quemlibet alium. Augeri etiam simul cum amicitia jus ipsum natura consuevit, utpote cum iisdem consistant, & æqualiter pertingant.

QVia Aristoteles cap. 7. docuit dari plures species amicitiarum, quæ intercedunt inter inæquales, antequam agat de singulis speciebus in particulari, examinat, undenam desumatur distinctio specifica amicitiarum. Primo ergo docet, & probat, quod sicut justitia, sic amicitia versatur circa communicationes, & quod sicut justitia, sic amicitia diversificatur secundum diversitatem communicationum: secundo probat, quod omnes communicationes continentur in communicatione politica, & civili, adeoque quod amicitiæ diversificantur secundum diversitatem communicationum civilium, seu politicarum.

1 Quoad primum: quod omnis amicitia versetur circa quemdam communicationem, videtur posse multipliciter probari. Primo circa eadem, circa quæ possunt homines exercere justitiam, faciendo justa, possunt etiam exercere amicitiam, faciendo amicabilia; sed homines possunt exercere justitiam, & facere justa circa communicationes; ergo circa easdem possunt exercere amicitiam, & facere amicabilia. Hinc ortum est, ut socios, & communicantes in aliquo opere vocemus amicos, ex. gr. socios in navigando, socios in militando amicos dicimus, quia nimirum sicut debent in communicatione exercere justitiam, sic debent exercere amicitiam. Hinc etiam proverbii loco dicitur: *amicorum omnia esse communia*, quia nimirum amicitia tota consistit in communicatione bonorum.

2 Hinc sequitur, quod sicut diversæ speciei sunt communicationes, aliæ majores, aliæ minores, sic diversæ sunt amicitiæ, aliæ majores, aliæ minores. Ex. gr. sicut inter fratres, & simul nutritos datur omnimoda communicatio, per quam omnia sunt illis communia, sic dari debet omnimoda amicitia: sicut inter alios, puta commilitones &c. datur communicatio non omnimoda, sed quoad aliqua tantum definita, & certa, sic datur amicitia non omnimoda, & prout communicatio est major, vel minor, sic amicitia est major, vel minor. Proportionaliter etiam justa distinguuntur secundum diversitatem communicationum. Sicut enim diversa est communicatio inter parentes, & filios, diversa inter fratres, diversa inter sodales, diversa inter cives, sic diversa sunt justa præstanda inter parentes, & filios, diversa inter fratres &c. Rursus justitia, atque injustitia crescunt, ac decrescunt, prout crescit, ac decrescit amicitia. Ex. gr. quia major est amicitia sodalium, quam civium, ideò magis injustum est auferre pecuniam sodali, quam civi: quia major est amicitia inter fratres, quam inter extraneos, ideò magis injustum est auferre pecuniam fratri, quam extraneo: quia maxima est amicitia inter parentem, & filium, magis injustum est, si filius percusserit patrem, quam si percusserit quemlibet alium. Est etiam magis justum, ut quis det quod debet patri, vel fratri, quam alteri.

3 *At vero societates omnes partibus civilis similes sunt. Nam ob utile aliquod conveniunt homines, aliquidque eorum comparantes, quæ ad vitam pertinent: & civilis societas utilitatis gratia videtur, & à principio constitisse, & perseverare. Id enim & legumlatores conjectant, & jus esse inquiunt, quod communiter conducit. Reliquæ igitur societates particulatim utilitatem appetunt. Exempli causa, navigatores eam, quæ ex navigatione euenit, vel ad pecuniarum comparationem, vel tale aliquid spectantem commilitones eam, quæ ex bello acquiritur, siue pecuniæ, siue victoriam, siue urbem appetant: similiter quoque tribules, & curiales. Nonnullæ verò societates fieri ob voluptatem videntur, chorealium scilicet sodalium, & contributorum, quæ sacrificii, & convictus causa conficiuntur. Atque hæ quidem omnes sub*

civili constituta sunt. Non enim præsentem utilitatem ciuilis appetit, sed ad omnem vitam spectat. Et qui sacrificia faciunt, circa eaque conuentus, honores Diis exhibent, & sibi ipsis cum voluptate requiem comparant. Prisca enim sacrificia, & conuentus videntur post fructuum collectiones, quasi primitiæ quædam fieri consueuisse. In his enim maximè temporibus ocio vacabant. Omnes igitur societates partes esse ciuilis videntur. Tales autem amicitiæ tales societates consequentur.

3 Quoad tertium: omnes communicationes reducuntur ad communicationem politicam, seu civilem, & sunt quędã veluti partes illius. Probatur, & explicatur. Communicationes, quæ habent pro fine aliquam utilitatem,& aliquod bonum commune communicantium, sunt quędã partes communicationis, quæ habet universim pro fine bonum communicantium; sed communicatio civilis, seu politica habet universim pro fine bonum commune eorum, qui conveniunt in talem societatem, ut patet ex eo, quod legumlatores ordinant leges, & omnia, quæ decernunt, ad bonum commune; communicationes verò particulares habent pro fine aliquod bonum, & aliquam utilitatem communẽ communicantium; ergo omnes communicationes particulares reducuntur ad communicationem civilem, sicut partes ad totum. Probatur minor: nã societas in navigando habet pro fine utilitates, & bona, quæ proveniunt ex navigatione, puta acquisitionem pecuniarum &c: societas in militando habet pro fine utilitatem ex bello, puta victoriam, dominationem &c. societates etiam contribulum, & plebejorum habent pro fine aliquam utilitatem, & aliquod bonum commune: imò etiam societates, quæ fiunt gratia delectationis, ex. gr. societas in choreis, in sonis tympanorum, in sacrificiis, in nuptiis &c. fiunt gratia alicuius boni communis, puta ut homines delectabilius in his detineantur; ergo universim omnes societates fiunt ratione alicuius boni communis. Hinc est, ut omnes societates subordinentur societati civili, seu politicæ. Cum enim civilis non quærat solum hoc, vel illud bonum, neque pro hoc, vel illo tempore, sed quærat universim bonum commune,& pro tota vita, debet ordinare omnes societates particulares; ideoque legumlatores præscripserunt leges etiam de societatibus,quæ videntur habere pro fine voluptatem, puta de societatibus sacrificiorum, quæ ordinantur ad honorem Deorum, & ad quietem à laboribus cum voluptate: ex quo ortum est, ut tales communicationes ex antiqua consuetudine fiant post perceptionem fructuum, ut tum homines primitias fructuum offerant Diis, & indulgeant otio ad refocillandas vires post labores susceptos in fructibus colligendis. Patet igitur, quod omnes communicationes sunt partes communicationis civilis,& quod amicitiæ distinguuntur secundum distinctionem communicationum.

De speciebus politiarum, & earum corruptionibus. Cap. X.

1 Ciuilitatis vero tres species sunt, totidemque transgressiones, quasi corruptiones quædam illarum. Ac ciuilitates quidem, regnum, & optimi potentia, & tertia, quæ à censibus existit quam censipotentiam vocare accomodatum, videtur, sed plerique rempublicam eam appellare consueuerunt. Harum optima regnum, pessima censipotentia est.

2 Ac regni quidem transgressio tyrannis est. Ambo enim unius imperio constant, plurimum tamen differunt Tyrannus enim suam, rex subditorum utilitatem spectat. Non enim est rex, nisi ex se ipse sufficiat, omnibusque bonis excellat: at qui talis est, nulla re indiget: quo circa utilitatem non sibi, sed subditis procurabit. Nam qui ejusmodi non est sortitus potius est, quam rex. Tyrannis verò è contrario huic suum ipsius bonum persequitur, clariusque eam esse pessimam manifestum est. Id enim est pessimum, quod optimo est contrarium. E regno autem in tyrannidem transitus fit. Tyrannis enim principatus unius prauitas est, & prauus rex, tyrannus euadit.

3 Ex optimi potentia autem in paucipotentiam fit mutatio, uitio principum, qui præter dignitatem

tatem res ciuitatis distribuunt, & omnia, aut pleraque bona sibiipsis reseruant, & magistratus semper iisdem demandant, diuitias plurimi facientes: unde pauci, atque iidem pravi loco optimorum dominantur.

4 *Sed ex censipotentia in populi potentiam. Hæ enim finitimæ inter se sunt. Multitudinis enim, & censipotentia esse consueuit, & æquales omnes, qui in censu sunt. At populi potentia, quippe cum paulum Reipublicæ speciem transgrediatur, minimè praua est. Ac respublicæ quidem, seu ciuilitates in hunc maxime modum immutantur. Ita enim ad minimum, & facillimè transeunt.*

1 DIctum est species amicitiarum correspondere speciebus politiarũ. Vt igitur explicemus, quæ sint species amicitiarum, præmittendum est, quæ sint species politiarum. Tres sunt rectæ politiæ, & totidem pravæ politiæ, in quas corrumpi solent rectæ politiæ. Prima recta politia est regnum, quod est potestas unius optimi. Secunda est Aristocratia, quæ est principatus optimorum, qui assumuntur ad gubernationem propter virtutem. Tertia est, per quam sunt participes gubernationis secundum proportionem census, quæ grecè vocatur timocratia á τίμημα, quod significat censum, & à quibusdam vocatur communi nomine politia, seu Respublica. Ex his politiis optima est regnum, seu monarchia, in qua unus optimus obtinet principatum: infima est timocratia, in qua dominantur plurimi mediocres: tertia, & media est aristocratia, in qua dominantur pauci optimi.

2 Rex si sit malus, degenerat in tyrannum, adeoque tyrannis est corruptio regni. Regnum, & tyrannis conveniunt in genere monarchiæ, sed quia in eo genere plurimum differunt, sunt contraria; siquidem contraria sunt, *quæ in eodem genere plurimum differunt*. Conveniunt quidem in genere monarchiæ, quia tum in tyrannide, tum in regno unus dominatur: sed in hoc genere plurimum differunt, nam Rex ordinat se ipsum, & totam gubernationem in bonum commune subditorum; tyrannus è converso ordinat subditos, & gubernationem in bonum, atque utilitatem tyranni. Ratio, quare Rex ordinet gubernationem in bonum subditorum est, quia Rex debet excedere omnibus in bonis corporis, & animæ, & etiam in bonis externis; ergo cum nullius indigeat, non ordinat gubernationem ad bonum proprium, sed ad bonum commune subditorum. Hinc Aristoteles infert, quod si is, qui habet supremam potestatem, non sit talis, non tam est Rex, quam κληρωτός, hoc est sorte principatum adeptus. Quia regnum est politia optima; corruptio autem optimi est pessima; ideo tyrannis est pessima politiarum. Est igitur tyrannis *pravitas regni, per quam qui deberet esse Rex, cum sit pravus, evadit tyrannus*.

3 Sicut Rex si sit malus degenerat in tyrannum, & Regnum degenerat in tyrannidem, sic si pauci, quibus commissa est gubernatio ut optimis, sint mali, aristocratia degenerat in oligarchiam. Est autem oligarchia *principatus paucorum, qui quia sunt mali, distribuunt res civitatis præter dignitatem, & sibi omnia, vel plurima tribuunt, magistratus iisdem conferunt, ac plurimi divitias faciunt*. In oligarchia igitur pauci, ac mali dominantur loco optimorum.

4 Timocratia demum corrumpitur in democratiam, hoc est in dominationem populi. Differentia timocratiæ à democratia est, quod in timocratia omnes sunt participes gubernationis secundum censum, adeoque qui plus habent in censu, magis participant de gubernatione. E converso in democratia omnes ex æquo sunt participes gubernationis. Hinc oritur, ut in democratia pauperes, utpotè plures, dominentur magis, quam divites, in timocratia ex æquo pauperes, ac divites. Democratia igitur valdè est affinis timocratiæ, siquidem in utraque politia dominatur multitudo: licet sit diffe-

rentia, qood in timocratia pares ſunt in gubernatione, qui pares ſunt in cenſu; in democratia omnes, etiam diſpares in cenſu, pares ſunt in gubernatione. Quia verò democratia parum diſtat à timocratiâ, quæ eſt gubernatio recta, ideò non multum eſt prava. Quod enim non valdè diſtat à recto, non poteſt eſſe valdè prauum. Ratio, cur politiæ ita corrumpantur, ut regnum degeneret in tyrannidem, ariſtocratia in oligarchiam, timocratia in democratiam, eſt, quia unumquodque corrumpitur in id, in quod facilior eſt tranſitus; ſed facillimum eſt, ut Rex ſit malus, adeoque degeneret in tyrannum; ut qui eliguntur ad gubernandum ut optimi, ſint pravi, adeoque ariſtocratia degeneret in oligarchiam, & ut pauperes velint adæquari divitibus, adeoque ut timocratia degeneret in democratiam, ergo &c.

5 Quarum ſimilitudines, & quaſi exempla ſumere etiam in familijs quiſpiam poſſet. Patris enim erga filios ſocietas figuram regni habet, quippe cum patri cura filiorum ſit: unde etiam Homerus Iovem patrem appellat, eo quod regnum paternum imperium eſſe debet. At apud Perſas patris imperium tyrannicum eſt, qui ut ſeruis filijs ſuis utuntur. Tyrannicum jtem eſt heri erga ſeruos. In eo enim id, quod hero utile eſt, agitur. Sed hoc eſſe rectum videtur, Perſicum illud prauum, atque errans. Eorum enim, qui ſunt diuerſi, diverſa quoque imperia ſunt.

6 Viri, & uxoris optimatum poteſtati ſimile apparet. Pro dignitate ſiquidem imperat vir, ac circa ea, circa quæ virum decet, quæ autem uxori conveniunt, ea illi attribuit. Nam ſi omnium dominus eſſe velit vir, in paucipotentiam delabitur. Præter dignitatem enim id facit, & non quatenus eſt melior. Interdum vero uxores quoque, quibus patrimonium omne obtigit, dominantur: unde non ex virtute, ſed ex diuitijs, & potentia, ſicut in paucorum potentatu imperia fiunt.

7 Fratrum autem ſocietas cenſipotentiæ ſimilis eſt. Sunt enim æquales, niſi quatenus ætatibus diſtant. Vnde ſi longe ætatibus diuerſi ſint, fraterna inter ipſos amicitia non amplius eſt.

8 Populi potentia autem in ijs maximè cohabitationibus apparet, quæ ſine domino ſunt. Ibi enim æquales omnes. In ijs item, ubi cum princeps imbellis ſit, poteſtatem agendi quidlibet unuſquiſque habet.

5 In familiis datur aliquid ſimile politiis explicatis, earumque corruptionibus. Poteſtas enim patris ad filios, quæ dicitur poteſtas paterna, habet quandam ſimilitudinem regni. Sicut enim Rex debet ordinare gubernationem civilem ad bonum ſubditorum, ſic pater debet ordinare gubernationem domeſticam ad bonum filiorum. Ideo Homerus Iovem Regem Deorum vocat patrem, quia regnum eſt poteſtas quædam paterna. Rurſus ſicut aliquando Rex degenerat in tyrannum, ſic apud Perſas patres, qui utuntur filiis ut ſervis, degenerant in dominos. Poteſtas etiam herilis, per quam Dominus utitur ſervis in propriam utilitatem, eſt ſimilis tyrannidi. Verum licet juſtum ſit, ut dominus utatur ſervis in propriam utilitatem, adhuc non eſt juſtum, ut pater utatur filiis in propriam utilitatem, ut Perſæ faciunt; ſiquidem poteſtas herilis eſt diverſa à poteſtate paterna.

6 Poteſtas viri, & uxoris in familiis eſt, ſicut poteſtas optimatum in civitate. Sicut enim in ariſtocratia optimi præſunt juxta proportionem ſuæ dignitatis, ſic in familia vir, & uxor præſunt juxta proportionem dignitatis, ita ut vir præſit in iis, quæ ſpectant ad virum, uxor in iis, quæ ſpectant ad uxorem. Sicut verò cum in Civitatibus aliqui potentiores volunt dominari in omnibus, & non ſinunt cæteros præeſſe ſecundum dignitatem, ariſtocratia mutatur in oligarchiam; ſic in familiis, ſi vir vult præeſſe etiam in iis, quæ ſpectant ad uxorem, vel uxor, quia ipſa eſt hæres, vult præeſſe etiam in iis, quæ ſpectant ad virum, eſt quædam ſimilitudo oligarchiæ, in qua prævalent potentia, atque divitiæ.

7 Po-

7 Poteſtas fratrum carentium patre, & matre in familiis eſt ſimilis timocratiæ. Sicut enim in politia timocratica omnes ſunt pares, excepta differentia cenſuum; ſic in familiis fratres ſunt æquales, excepta differentia ætatis. Idcirco ſi fratres multum differant ætatibus, non videtur amplius poteſtas fraterna, ſed paterna.

8 Demum cum plures habitant in una domo, & nullus eſt dominus, tum gubernatio domus eſt ſimilis democratiæ. Omnes enim ſunt æquales. Et licet aliquis ſit Princeps, ut qui præficitur ad faciendas expenſas, ædhuc hic eſt imbecillis, ita ut unuſquiſque ex cohabitantibus habeat parem poteſtatem in domo.

De ſpeciebus amicitiarum ſecundum ſpecies politiarum, & œconomiarum.

Caput XI.

1 IN unaquaque autem civilitate eatenus amicitia apparet, quatenus, & jus.

2 Regi ſanè erga ſubditos in beneficij ſupereminentia. Benefacit enim ijs, qui ſub regno ſuo ſunt, ſiquidem bonus cum ſit ipſorum curam habet, ut bene agant, non ſecus, atque ovium paſtor. Vndè Homerus Agamemnonem paſtorem populorum dixit. Talis autem paterna etiam eſt, tametſi magnitudine beneficiorum præſtat. Autòr enim ejus eſt, quod videtur eſſe maximum, ut videlicet ſint filij, eorumque educationis, & inſtitutionis, id quod majoribus quoque attribuitur. Nam & pater filiorum, & majores nepotum, & rex à ſe recto um natura imperium obtinet. Atque amicitiæ i.. in ſupereminentia ſunt. Atque idcirco honorantur parentes, ac jus inter hos non idem eſt, ſed pro dignitate. Sic enim & amicitia.

3 Viri item, & uxoris eadem amicitia eſt, atque in optimi potentia conſtituta, quippè cum ſecundum virtutem, & præſtantiori amplius bonum ſit, & unicuique, quod convenit: ita quoque etiam jus.

4 At verò fratrum amicitia ſodalitiæ eſt ſimilis. Æquales ſiquidem ſunt & coætanei, atque hujuſmodi ſimilium morum, ſimiliumque affectuum plerumque ſunt. Huic ſimilis reipublicæ illius amicitia eſt, quæ ex cenſu conſtat, quippe cum in ea æquales inter ſe eſſe cives debeant, ac probi, per viceſque, & ex æquo principatus fiat: ſimili modo amicitia.

1 EXplicatis politiis, & proportionalibus œconomiis, tum rectis, tum pravis, explicat Ariſtoteles ſpecies amicitiarum correſpondentium ſingulis politiis, tum rectis, tum pravis.

2 Dicendum igitur primo, quod in regno inter regem, & ſubditos datur amicitia excellentiæ, cui ſimilis eſt amicitia œconomica inter patrem, & filium. Probatur, & explicatur. Amicitia enim excellentiæ datur inter optimum, & non indigentem ex una parte, & non optimum, atque indigentem ex altera. Optimus enim, & non indigens debet indigenti cōferre maxima beneficia, ejuſque curam habere, ut bene ſe habeat, & in virtute proficiat, eo pacto, quo paſtor gerit curam ovium; indigens è converſo debet optimo retribuere honorem, & obſequium; ſed Rex, qui ſupponitur optimus, & non indigens, debet ſubditis conferre maxima beneficia, & eorum curam gerere, ut bene ſe habeant, eo pacto, quo paſtor gerit curam ovium, ideoque Homerus Agamemnonem Regem vocavit Paſtorem populorum; ſubditi è converſo debent Regi retribuere honorem, & obſequium; ergo inter Regem, & ſubditos datur amicitia excellentiæ. Proportionalis eſt amicitia paterna inter patrem, & filios. Nam & pater dat filiis eſſe, nutrimentum, & inſtitutionem, & filii debent parenti reddere honorem; & ſicut Rex imperat iis, quibus præeſt, ſic pater naturaliter imperat filiis, ideoque ſicut ſubditi debent honorare reges; ſic

fic filii parentes; & ficut non eadem, quæ Rex ex juftitia præftat fubditis, fubditi præftant Regibus, fed proportionalia, fic non eadem, quæ ex amicitia Rex præftat fubditis, fubditi debent præftare Regibus, fed proportionalia dignitati: idemque dic de parentibus, ac filiis. Licet igitur tam amicitia Regis ad fubditos, quam amicitia patris ad filios fit amicitia excellentiæ fundata in magnitudine beneficiorum datorum, & acceptorum, adhuc multo majora beneficia pater confert filiis, quam Rex fubditis, cum pater det filiis tum efse per generationem, tum bene effe per inftitutionem.

3 Dicendum fecundo: amicitia viri ad vxorem fimilis eft amicitiæ, quæ datur in ariftocratia. Sicut enim in ariftocratia unufquifque præeft fecundum dignitatem, fic quia vir eft melior, & dignior uxore, ita primas partes tenet in gubernatione domus, ut relinquat etiam uxori fuas partes; ergo proportionalis eft etiam juftitia inter uxorem, & virum.

4 Dicendum tertio: amicitia inter fratres eft fimilis amicitiæ fodalitiæ, & ei, quæ datur in timocratia: Sicut enim fodales funt pene pares, & æquales ætate, fic fratres, qui folent etiam effe ejufdem difciplinæ, ac proinde fimilium morum. In timocratia etiam cives funt pares, & boni, & per vices nunc dominantur, nunc parent, ergo amicitia civium eft fimilis, ac proportionalis amicitiæ fraternæ.

5 In tranfgreffionibus autem ficut iuris, ita amicitia etiam parum admodum eft, & minimum omnium in peffima: in tyrannide fiquidem amicitia reperitur, aut nihil, aut parum. In quibus enim principi, & fubdito commune eft nihil, in ijs neque amicitia eft, quippe cum neque ius aliquod fit, fed tale quippiam, quod artifici erga inftrumentum, anima erga corpus, hero erga feruum: nam hæc vtilitatem ab ijs confequuntur, qui ipfis vti confueverunt. Sed erga inanimata, neque amicitia ulla eft, neque ius, neque erga equum, aut bouem, neque erga feruum, quatenus feruus eft: nihil enim habent commune. Nam ficut feruus animatum eft inftrumentum, ita inftrumentum inanimatus feruus eft: quocirca in eo, quod eft feruus, erga ipfum amicitia non eft, in eo quod homo, eft, quippe cum unicuique homini ius quoddam effe videatur erga unumquemque, qui cum ipfo legis, ac fœderis effe particeps poteft: & amicitia igitur erit, quatenus homo eft.

6 Atque in tyrannidibus quidem, & amicitia, & iuris parum admodum eft, in populi adminiftrationibus plurimum. Cum enim fint æquales, multa inter fe habent communia.

5 Dicendum quarto: in politijs corruptis, ficut parum eft juftitiæ, fic parum eft amicitiæ, ac præfertim in tyrannide, quæ eft peffima politiarum, ficut pene nihil eft juftitiæ, fic pene nihil eft amicitiæ. Probatur, quia cum juftitia confiftat in hoc, ut unicuique detur quod fuum eft, & cum amicitia confiftat in mutua communicatione bonorum, cum unus omnia fibi affumit, nihil relinquit alteri, non remanet locus juftitiæ, neque amicitiæ; fed tyrannus fubditos, & omnia ordinat ad fuã utilitatem, & nihil relinquit fubditis: ergo &c. Tyrannus igitur utitur fubditis, ficut artifex inftrumento, & ficut anima corpore, & ficut dominus feruo, ergo ficut licet artifex fit utilis inftrumento, anima corpori, & dominus fervo, adhuc nulla eft inter ipfos juftitia, vel amicitia, quia non intendunt bonum commune, fed omnia referunt ad propriam utilitatem; fic licet tyrannus in aliquo fit utilis fubdito, tamen quia non intendit bonum fubditi, fed bonum proprium, nulla cum tyranno eft amicitia, neque juftitia. Non poffumus igitur habere amicitiam, neque juftitiam ad inanimata, neque ad carentia ratione, puta bovem, vel afinum, neque ad feruum ut feruum, quia non poffumus habere amicitiam ad ea, quæ totaliter referimus ad noftram utilitatem; hæc autem omnia ficut etiam feruum ut feruum totaliter referimus ad noftram utilitatem, fi quidem feruus eft veluti inftrumentum animatum, inftrumentum autem eft veluti feruus inanimatus, ergo proportionaliter

neque

neque tyranni ulla pene est amicitia, vel justitia ad subditos. siquidem subditis utitur ad suam utilitatem. Potest tamen domini ad seruum, non qua seruus est, sed qua homo est, esse aliqua amicitia, atque justitia, quia cum seruus, qua homo, non sit domini, neque ordinetur ad utilitatem domini, potest inter ipsos intercedere justitia, & amicitia, ideoque potest dominus cum seruo ut homine facere pacta, & potest etiam per leges statui, quo pacto dominus debeat se gerere cum seruo.

6 Dicendum quinto: in democratia sicut multum est justitiæ comparativè ad alias politias corruptas, sic multum est amicitiæ: & sicut in oligarchia mediocriter est iustitiæ, sic mediocriter est amicitiæ. Ratio est, quia in democratia populares, qui volunt omnino æquari nobilibus, intendunt bonum commune popularium; ergo datur justitia, & amicitia inter populares; sed populares sunt plurimi; ergo justitia, & amicitia datur inter plurimos, adeoque datur plurimum amicitiæ, ac justitiæ.

De divisione amicitiæ in consanguineam, & sodalitiam; de amicitia consanguinea, & eius speciebus; ac de amicitia conjugali. Caput XII.

1 *In communione igitur, & societate omnis amicitia consistit, sicut dictum est. Consanguineam tamen, & sodalitiam segregaret quispiam: nam civiles, & tribules, & nauticæ, & quæ sunt huiusmodi, socialibus magis similes sunt. Esse enim quasi ex pactione quadam videntur. Inter has vero aliquis etiam hospitalitiam reponeret.*

2 *Consanguinea autem esse multiformis videtur, & tota ex paterna dependere. Parentes enim amant liberos, quasi ex se quiddam sint, liberi autem parentes, quasi ex illis quippiam sint.*

3 *Magisque sciunt parentes, qui ex se orti sint liberi, quam nati ex illis se esse genitos.*

4 *Majorem item id, à quo aliquid est, cum genito habet necessitudinis connexionem, quam quod factum est, cum eo, qui fecit. Proprium enim ei, à quo oritur quippiam, est id, quod ex ipso oritur, ut dens, ut capillus, & quodlibet ei; qui id habet: illorum autem nulli id à quo oritur, vel minus.*

5 *Accedit etiam longinquitas temporis. Hi siquidem liberos statim, ubi nati sunt, amant, illi progressu temporis parentes, ubi intelligentiam, aut sensum adepti sunt.*

6 *Atque hinc, cur matres magis diligant, etiam patet. Parentes igitur filios, ut seipsos amant. Qui enim ex ipsis oriuntur, sunt quasi alteri ipsi, dum separati sunt, filij autem parentes, ut ab illis producti.*

Descendit jam Aristoteles ad agendum magis in particulari de speciebus amicitiarum. Primo ergo dividit amicitiam in consanguineam, & sodalitiam, secundo agit de amicitia consanguinea, & eius speciebus: tertio agit de amicitia conjugali.

1 Quoad primum: dictum est, quod amicitia omnis fundatur in communicatione: & quia duplex est communicatio, sanguinis nimirum, & societatis, ideo potest amicitia dividi in consanguineam, & sodalitiam. Amicitia consanguinea est, quæ fundatur in consanguinitate: amicitia sodalitia est, quæ fundatur in quodam contractu, vel quasi contractu, qualis est amicitia civium, contribulum, connavigantium, hospitum. Omnes enim istæ amicitiæ fundantur in aliquo consensu, ac quasi contractu.

2 Quoad secundum: sicut plures sunt gradus consanguinitatis, sic plures sunt amicitiæ consanguineæ: & sicut omnes gradus consanguinitatis fundantur in primo gradu, per quem conjunguntur parentes, & filij, sic omnes amicitiæ consanguineæ fundantur in paterna, & filiali. Prima igitur, & maxima amicitia intercedit inter parentes, ac filios. Parentes diligunt filios, ut aliquid sui, cum filij generentur ex parentum semine, ideoque filius est quædam pars parentum ab ipsis separata. Filij diligunt parentes tanquam principia, à quibus sunt.

3 Parentes magis amant filios, quam filij

filii Parentes, ex triplici ratione. Prima ratio est, quia qui magis scit motiuum amandi, cæteris paribus magis inclinatur ad amandum, ideoque per se magis amat; sed parentes magis sciunt filios esse aliquid sui, atque ex se genitos, quam filii sciant parentes esse causas suæ generationis, cum filii credant parentibus se fuisse ab iis genitos; ergo &c.

4 Secunda ratio est: qui habet majus motiuum amandi, si magis etiam illud cognoscat, per se magis amat; sed parentes habent majus motiuum amandi filios, quam filii amandi parentes; ergo &c. Probatur minor, quia conjunctio, per quam aliquid est pars alterius, est majus motiuum amandi, quam conjunctio, per quam aliquid est principium alterius; sed conjunctio inter patrem, & filium est talis, ut filius sit pars parentum, utpote ex illis genitus, eo pacto, quo dentes, & capilli, qui oriuntur ex nobis, sunt pars nostra; at non est talis, ut parentes sint pars filii, sed ut solum sint principium filii; ergo &c.

5 Tertia ratio est: qui longiore tempore dilexit, cæteris paribus magis diligit, siquidem amicitia tempore confirmatur, & crescit; sed parentes longiore tempore dilexerunt filios, quam filii parentes: nam parentes incipiunt amare filios ab ipsa generatione, filii incipiunt amare parentes ex eo solum tempore, quo cognoverunt illos esse parentes; ergo &c.

6 Ex proportionalibus rationibus matres magis amant filios, quam patres. Nam primo magis sciunt illos esse suos filios, quam pater, cum pater credat matri. Secundo filii videntur magis esse partes matris, quam patris, cum generentur in utero matrum, & multis mensibus sint matribus uniti. Tertio cum prius matres experiantur filios in utero, prius incipiunt amare. Parentes igitur amant filios, tanquam alteros se ex ipsis ortos, & ab ipsis separatos: filii amant parentes, ut ab illis nati.

7 At fratres se mutuo diligunt ex eo, quod ex iisdem nati sunt. Eadem enim, quàm cùm illis habent, natura ipsos inter se esse idem facit: unde inquiunt eundem sanguinem, eandemque radicem, atque hujusmodi: sunt itaque idem quodammodo etiam in distinctis. Multum etiam ad amicitiam facit & coeducatio, & ætas. Ætate enim æqualem æqualis delectat: & consuescentes sodales sunt. Vnde fraterna hæc amicitia sodalitiæ est persimilis.

8 Patrueles item, & reliqui cognati ex his conjunctionem habent, eò quod videlicet ab iisdem sunt: suntque alij propinquiores, alii alieniores, quò vel propius, vel longius autor generis abest.

9 Estque amicitia filij erga parentes, & hominibus erga Deos tanquam erga bonum quoddam, atque excellens. Beneficia enim maxima contulere, quippe cum sint in causa, ut & sint, & enutriti, atque educati fuerint, posteaquam in lucem venerunt. Habetque hujusmodi amicitia jucunditatem atque utilitatem eò magis, quàm aliena, quo etiam communior vita inter ipsos est.

10 Sunt item in fraterna, ea quæ in sodalitia, & magis inter probos, & omnino similes: quo conjunctiores etiam ab ortu se mutuo diligunt, quoque moribus sunt similiores, qui ex iisdem nati sunt, simulque nutriti, atque instituti similiter. Temporis præterea comprobatio plurima, ac firmissima est. atque in cæteris cognatis ita amicitia ratie proportione servatur.

7 Secunda amicitia fundata in consanguinitate est fraterna. Fratres se diligunt, quia sunt immediatè ab iisdem. Quæ enim sunt ab iisdem, habent quandam identitatem inter se; sed fratres sunt ab iisdem; ergo habent quamdam identitatem inter se, secundum quam dicuntur esse idem sanguine. Sicut enim sanguis ejusdem dicitur idem, dum non est ab eo separatus, ita cum est separatus, remanet quodammodo idem. Augetur, & confirmatur amicitia fraterna ex eo, quod simul sunt nutriti, & sunt æquales. Æqualis enim diligit æqualem, quia delectatur iisdem. Sodales etiam assuescunt delectari circa eadem, ideoque amicitia fraterna est similis, atque affinis amicitiæ sodalitiæ.

8 Tertio etiam patrueles, & alii consanguinei habent amicitiam propter conjunctionem fundatam in eo, quod mediatè

sunt

ſunt ab iiſdem. Qui verò minus diſtant ab eodem principio generationis, magis ſunt conjuncti, adeoque magis amici: qui magis diſtant, minus ſunt conjuncti, donec tandem conſanguitas, & amicitia ceſſet propter magnam diſtantiam.

9 Enumerat deinde Ariſtoteles aliquas proprietates dictarum amicitiarum. Duæ videntur proprietates amicitiæ paternæ. Prima eſt: tum amicitia filiorum ad parentes, tum hominum ad Deos, eſt tanquam ad aliquid ſuperexcellens, à quo acceperunt maxima beneficia. Filii enim acceperunt à parentibus eſſe, nutritionem, & educationem. Secunda eſt: amicitia filiorum, & parentum eſt magis delectabilis, ac magis utilis, quam amicitia extraneorum. Quo enim amici magis communicant, eo ſunt ſibi mutuo delectabiliores, & utiliores; ſed filii, & parentes magis communicant, quam extranei; ergo &c.

10 Proprietas amicitiæ fraternæ eſt, ut in ipſa inveniantur eadem, quæ in amicitia ſodalium, & multo magis, præſertim ſi fratres ſint boni, ac proinde ſimiles in virtute. Porro ex triplici capite hæc magis inveniuntur in amicitia fraterna, quam in ſodalitia. Primo, quia qui diuturnius ſe dilexerunt, magis ſe diligunt; ſed fratres diuturnius ſe dilexerunt, quam alii ſodales, ſiquidem ſe dilexerunt à nativitate; ergo &c. Secundo, quia qui ſunt ſimiliores in moribus, magis ſe diligunt; ſed fratres, utpote habentes idem nutrimentum, & eamdem educationem, ſunt per ſe ſimiliores in moribus, quam alii ſodales; ergo &c. Tertio, qui per diuturniorem experiētiam certificati ſunt de mutuo amore, magis ſunt amici; ſed fratres per diuturniorem experiētiam magis ſunt certificati de mutuo amore, quam alii ſodales; ergo &c. Addit Ariſtoteles, quod proprietates amicitiæ fraternæ cum debita proportione inveniuntur in aliis amicitiis conſanguineorum, quæ derivantur à fraterna, ac magis, aut minus de illa participant, prout magis, aut minus ab ipſa diſtant.

11 Viro item, & uxori amicitia eſſe natura videtur. Homo enim conjugale magis, quam civile animal eſt, quanto prior magiſque neceſſaria eſt familia, quam civitas: & filiorum quoque procreatio animalibus communior. Sed aliis quidem animalibus eatenus communicatio eſt: at homines non ſobolis procreandæ tantummodo, ſed rerum etiam, quæ ad vitam ſpectant, comparandarum cauſa cohabitant. Officia enim continuo diviſa inter ipſos ſunt, alia viri, & alia uxoris, ſibique mutuo opitulantur, quæ propria ſunt, in commune conſtituentes: atque ob id & utilitas, & jucunditas eſſe in hac amicitia videtur. Eſſe etiam poſſet ob virtutem ſi probi eſſent: eſt ſiquidem utriuſque virtus, atque ejuſmodi re gauderent. Vinculum autem ipſorum eſſe filii videntur. Vnde citius qui liberis carent, diſſolvi conſueverunt, quippe cùm filii commune bonum ambobus ſit: quod autem commune eſt, connectit.

12 At vero cùm quæritur quomodo viro cum uxore ſit convivendum, & demum amico cùm amico, nihil aliud quæri videtur quam quo pacto jus eſt. Neque enim amico erga amicum, neque erga alienum, & ſodalem, & condiſcipulum idem jus eſſe conſtat.

11 Quoad tertium: amicitia conjugalis, licet fundetur in contractu, adhuc eſt magis ſecundum naturam, quam quælibet amicitia civilis. Ideo enim amicitia civilis eſt ſecundum naturam, quia homo naturaliter eſt animal non ſolitarium, ſed civile; ſed homo naturaliter eſt etiam magis animal conjugale; ergo &c. Probatur minor, quia quæ ſunt priora, & magis neceſſaria, atque ordinantur ad aliquid communius, ſunt magis ſecundum naturam; ſed amicitia conjugalis eſt prior, ac magis neceſſaria, quam civilis; rurſus amicitia conjugalis ordinatur ad procreationem, & educationem liberorum, quæ eſt communis omnibus animalibus; ergo &c. Advertit tamen Ariſtoteles, quod ſocietas conjugalis aliorum animalium ordinatur unicè ad filiorum generationem, & educationem: at ſocietas conjugalis hominum ordinatur etiam ad utilitatem vitæ. Sunt enim quædam officia propria viri, ut quæ gerenda

ſunt

sunt foris, alia sunt officia propria mulieris, ut quæ gerenda sunt domi; ergo & vir eget ope mulieris, & mulier ope viri; ergo vir, & mulier indigent mutua societate, non solum ad filios procreandos, sed etiam ad necessitatem, & utilitatem vitæ; ergo amicitia conjugalis est simul utilis, & delectabilis. Si verò contingat utrumque esse virtute præditum, erit etiam ob virtutem. Cum enim detur virtus propria utriusque sexus, & mulier delectabitur virtute viri, & vir delectabitur virtute mulieris. Porro amicitia conjugalis confirmatur, ac stabilitur per filios, ideoque filii sunt vincula, & nexus amicitiæ conjugalis. Hinc oritur, ut facilius dissolvantur matrimonia, in quibus nulli suscepti sunt filii, quam ea, in quibus suscepti sunt filii. Ratio est, quia bonum commune continet, & conservat amicitiam; sed filii sunt bonum commune parentum; ergo filii continent, & conservant amicitiam parentum.

12 Posset quæri, quonam modo vir debeat convivere uxori, & universim amicus amico? Respondet Aristoteles, quod cum vir, & uxor, & universim amicus amico debeant sibi invicem præstare quæ justa sunt, dum quæritur, quomodo vir debeat convivere uxori? &c. nihil aliud quæritur, quam quæ justa sint in singulis amicitiis? Neque enim eadem sunt justa, & ultro, citroque præstanda in omnibus amicitiis, sed alia debet præstare amicus amico, alia extraneus extraneo, alia sodalis sodali, vel condiscipulus condiscipulo; sed de justis præstandis agendum est in politica, & œconomica; ergo solutio quæstionis allatæ differenda est ad politicam, vel œconomicam.



De compensatione amicis facienda ad vitandas querelas, quæ solent oriri, præsertim in amicitia utilitatis. Cap. XIII.

1 Cum tres sint amicitiæ, quemadmodum in principio dictum est, & in unaquaque alii in æqualitate, alii in excellentia sint amici (similiter enim boni fiunt amici, & melior pejori, similiter etiam jucundi, & ob utilitatem, vel æquales in adjumentis exhibendis, vel differentes) eos, qui in æqualitate consistunt, & amando, & reliquis adæquari oportet: eos vero, qui sunt inæquales, reddere quod proportione superemimentiæ requiritur.

2 Expostulationes autem, & querelæ in ea amicitia fieri consueverunt, quæ ex utilitate est, vel sola, vel maximè: atque id non injuria. Qui enim ob virtutem amici sunt, ad beneficia sibi mutuo conferenda sunt prompti, quod virtutis & amicitiæ proprium est. Eorum vero, qui in hoc certant, expostulationes nullæ, neque pugnæ esse possunt: quippe cùm erga eum, qui amat, & benefacit, indignetur nemo, sed si gratus sit, benefaciendo etiam ipse respondeat, quique benefaciendo exuperat, cùm consequatur id quod cupit, accusare nullo modo amicum possit: nam uterque bonum appetit.

3 Neque in iis admodum quæ ex voluptate consistunt, contingere accusatio consuevit. Simul enim utrisque id fit, quod cupiunt, si convictu mutuo oblectantur. Ridiculus enim videretur qui non oblectantem accusaret, cum liceat non simul degere.

4 At ea est expostulatrix amicitia quæ ex utilitate contrahitur. Nam cùm ob commodum proprium mutua consuetudine utantur, pluris semper indigent, minùsque se habere existimant, quàm conveniat, accusantque, quod quantum indigent, tantum etiam non consequuntur, cùm digni sint: qui verò benefaciunt, tantum exhibere nequeunt, quantum indigent illi, qui accipiunt.

Distinctis, atque explicatis speciebus amicitiæ, agit Aristoteles de compensatione facienda ad vitandas querimonias amicorum conquerentium, quod sibi non reddatur id, quod debetur. Primo ergo ostendit, quæ debeant in singulis amicitiis observari: secundo ostendit querimonias

monias dari solere in sola amicitia utilitatis, non autem in amicitia virtutis, vel delectationis : tertio explicat, undenam oriantur querelæ in amicitia utili, quæ intercedit inter æquales: quarto demum docet, qualis compensatio sit facienda ad vitandas hujusmodi querelas.

1 Quoad primum: dictum est tres esse amicitias, honestam, utilem, delectabilem. In omnibus his amicitiis amici possunt esse, vel pares, vel impares. Patet; nam & possunt esse amici duo æquales in virtute, & duo inæquales; ergo amicitia fundata in virtute potest intercedere, tum inter pares, tum inter impares. Proportionaliter duo æquè jucundi, vel inæqualiter jucundi, duo æquè utiles, vel inæqualiter utiles, possunt contrahere amicitiam fundatam in jucunditate, vel utilitate; ergo etiam amicitia fundata in utilitate, vel jucunditate potest intercedere, tum inter pares, tum inter impares. Hoc posito; ad querelas vitandas in omni amicitia est observandum, ut pares reddant sibi æquale in amore, & in omnibus, impares reddant sibi proportionale in amore, & in omnibus: ex. gr. ut amicus melior tanto magis ametur, quanto est melior.

2 Quoad secundum: querimoniæ oriri solent in sola pene amicitia fundata in utilitate, non autem in amicitia fundata in virtute, & jucunditate. Hoc autem accidit non sine ratione. Primo igitur in amicitia fundata in virtute non dantur querelæ. Ratio est, quia amici ex virtute se mutuo diligunt, & volunt sibi mutuo conferre bona, & beneficia; ergo cum certatim conentur sibi mutuo benefacere, non possunt inter eos esse contentiones, ac rixæ. Nemo enim habet occasionem conquerendi de eo, à quo amatur, & accipit beneficia, sed potius si sit gratus, retribuit ei quantum potest. Si verò quis exuperet in conferendis beneficiis, non conqueretur de amico, si non reddat æquale. Cum enim uterque conetur alterum superare in beneficiis conferendis, ut quid conqueratur, si voti compos fiat?

3 Secundo neque etiam in amicitiis fundatis in jucunditate solent oriri querelæ. In hac enim amicitia amici simul degunt, quia uterque delectatur altero. Si ergo uterque consequitur delectationem ex consortio alterius, quid queritur, cum voti compos fiat? Si autem non consequitur delectationem ex consortio alterius, ridiculus est, si queritur de hoc, quod alter non sit sibi jucundus. Cur enim cum ipso degit, si non est jucundus, cum possit cum ipso non degere?

4 Tertio in amicitia utilitatis crebræ sunt querelæ. Cum enim frequenter contingat, ut alter non consequatur ab amico omnia, quibus indiget, & amicum referat ad utilitatem, queritur de illo, quasi non præstet sibi omnia, quæ oporteret præstare, & quibus ipse est dignus. Ex alia parte qui beneficia confert amico, non potest illi tot beneficia conferre, quot indiget, & quot se existimat dignum.

5 *Videtur autem sicut ius est duplex, alterum non scriptum, alterum legitimum.*

6 * *sic amicitia, quæ ex utilitate fit, moralis altera esse, altera legitima. Querelæ igitur tunc præcipue oriuntur, cum non ex eadem contractus fiunt, ac dissolutiones. Ac legitima quidem in condictis consistit, altera omnino vulgaris è manu in manum: liberalior altera in tempus, ex pacto tamen quid pro quo reddendum sit. In qua manifestum quidem est, & non ambiguum quod debetur, sed amica dilatio conceditur. Vnde inter nonnullos ex his judicia minime fiunt, sed acquiescendum putant, cum fide inter se contraxerint. Sed moralis non in condictis versatur, sed tanquam amico donat, aut quodcunque aliud alteri exhibet: deinde aut æquale, aut amplius sibi esse recipiendum censet, quasi non dederit, sed mutuarit: cùm autem non sicut contraxit, etiam dissolvat, alterum accusabit. Hoc vero contingit, propterea quòd volunt quidem honesta omnes, aut plerique, sed utilia tamen eligunt. Honestum enim est beneficium conferre, non ut vicissim recipiamus: utile autem beneficio affici est.*

7 *Si quis igitur potest, retribuere debet dignas gratias iis, quæ accepit, atque id sponte: invitus enim*

enim amicus faciendus non est. igitur eò, quòd aberraverit in principio, ab eoque acceperit beneficium, à quo non oportebat (non enim ab amico accepit, atque eo, qui propter ipsum id faceret) perinde ac si ex condictis beneficio affectus sit, ita dissolvendum. Pepigisset siquidem qui potest, se esse redditurum, & eum, qui non potest, neque ille qui dedit, dignum censuisset qui acciperet. Quare si potest, reddendum est. In principio autem est considerandum, à quo, & qua conditione beneficio afficiatur quispiam, ut his acquiescat, vel minime.

5 Quoad tertium: ut afferat Aristoteles rationem, ex qua oriuntur querelæ in amicitia utilitatis, præmittit duplex esse justum, quod debet unus alteri præstare. Primum est justum scriptum, hoc est legitimum, & lege statutum: secundum est justum non scriptum, præstandum tamen ex quadam æquitate. Proportionaliter duplex est utile, quod in amicitia utilitatis debet amicus amico præstare. Alterum est legitimum, & pactis, ac conventionibus statutum: alterum est morale, quod debet quis amieo præstare ex quadam moralitate, & æquitate.

6 Hoc supposito: cum amicus indigens existimat debere sibi præstari illud utile, quod sibi debetur secundum quamdam æquitatem, alter verò præstat solum id, quod amico debetur ex pacto, & conventione, tum oriuntur querimoniæ. Indigens enim conqueritur, quod sibi præstetur minus, quam debetur; amicus non indigens conqueritur, quod alter exigat plus, quam illi debetur. Vtilitas igitur legitima in talibus amicitiis est, quæ debetur ex condicto, atque ex pacto. Ex his quædam est omnino venalis, cum statim debetur, ut fit in venditione, & emptione; alia est liberalior, cum licet sit definitum, quid pro quo debeat retribui, adhuc non statim exigitur, sed permittitur dilatio ad tempus amico commodum, ideoque multi amicorum neque etiam judicio repetũt quod debetur, sed contenti sunt obligatione fidelitatis, per quam amicus se obligavit ad reddendum, fide præstita. Utilitas moralis est, cum licet quandò quis dat aliquid amico, non definiat, quid debeat sibi retribui, sed det quasi liberaliter, adhuc dat ad hoc, ut amicus sibi retribuat æquale, vel plus, quasi non donaverit sed mutuaverit: si verò non recipiat ab amico retributionem, quam sperabat, conqueritur de amico. Ratio est, quia plerique, licet appetant honesta, ideoque velint apparenter operari secundum honestatem, adhuc tamen re ipsa præterunt utilia; sed honestius est conferre beneficiũ amico gratis, & sine spe retributionis; utilius est accipere retributionem pro collato beneficio; ergo volunt quidem secundum apparentiam dare amico gratis; secundum veritatem volunt accipere retributionem, & cum non accipiunt, conqueruntur.

7 Quoad quartum: ad vitandas dictas querimonias amicorum, qui beneficium accepit, debet amico sponte retribuere æquale accepto. Ratio est, quia non debet facere, ut amicus invitus sibi contulerit beneficium gratis, sed nisi retribuat, amicus invitus contulit beneficium gratis: contulit enim ex spe retributionis, adeoque est invitus de hoc, quod non retribuatur; ergo &c. Si igitur à principio accepit quod dabatur ut gratis datum ab eo, à quo non debuit accipere ut gratis datum, erravit; ergo ut errorem corrigat, debet pro beneficio retribuere æquale, ac si fuisset datum ea conditione, ut retribueretur æquale. Cum igitur quis accipit beneficium à tali, debet tum pacisci se retributurum, si potest; si autem non potest, non debet beneficium acceptare. Nam sicut qui dat spe recipiendi æquale, non daret, si sciret alterum non posse retribuere; sic qui accipit, non debet acceptare, si putat se non posse retribuere. Qui igitur potest, debet reddere æquale. Cum autem offertur beneficium, debet is, cui offertur, considerare, a quo, & spe cujus beneficium offeratur, ad hoc, ut illud acce-

ptet, si potest retribuere, non acceptet, si non potest.

8 Dubitationem autem hæc res habet, utrum utilitate ejus, qui accepit, an beneficio ejus, qui contulit, metiendum sit id, quod retribuere debemus. Qui enim acceperunt, extenuantes rem, talia se accepisse à benemeritis dicunt, quæ sicut illis parva erant, ita ipsi accipere ab aliis poterant: illi verò contra, quæ maxima erant apud se, & ab alijs non licebat, & in periculis, ac necessitatibus hujusmodi se dedisse ajunt.

9 Nunquid igitur quia ob utilitatem est amicitia, ejus, qui beneficio est affectus, utilitas mensura est? Hic enim est is qui indiget, & ille huic opitulatur, quasi æquam gratiam recepturus. Tanta igitur fuit opitulatio, quantum adjutus est: unde tantum est illi reddendum, quantum est consequutus, vel etiam amplius: id, quod honestius est.

10 In amicitiis autem, quæ ex virtute existunt, criminationes nullæ sunt, sed ejus electio, qui beneficium contulit, mensuræ similis est: quippe cum virtutis, ac morum præcipua vis in electione consistat.

8 Sed quia dictum est eum, qui accipit beneficium, debere reddere æquale, quæritur, à quo mensuranda sit talis æqualitas. Debet ne mensurari ex utilitate recipientis, an ex operatione conferentis? Explicatur difficultas. Qui beneficium acceperunt, solent illud extenuare, dicendo fuisse sibi parum utile id, quod acceperunt, ac se potuisse illud idem ab aliis etiam accipere. E converso qui beneficium contulerunt, solent beneficium exaggerare, dicendo se tribuisse amico maxima rerum suarum, quæque non potuissent amico ab aliis conferri, ac præterea tempore necessitatis, ac periculi. Explicandum est igitur, unde nam mensuretur magnitudo beneficii collati?

9 Dicendum magnitudinem beneficii collati ex spe retributionis mensurandam esse utilitate ejus, cui confertur. Ratio est, quia amicus confert beneficium amico indigenti, ut recipiat æqualem subventionem, & æqualem utilitatem; ergo debet qui beneficium accepit, retribuere æqualem subventionem, & æqualem utilitatem, vel etiam majorem: hoc enim est honestius; ergo in beneficiis collatis propter utilitatem, utilitas recipientis est mensura beneficii.

10 Concludit Aristoteles, quod in amicitiis fundatis in virtute non dantur querelæ & quod mensura beneficii est electio, ac voluntas conferendis. Illud igitur beneficium est majus, quod confertur majori amore: illud est minus, quod confertur minori amore. Ratio est, quia beneficium mensuratur ex præcipuo; sed præcipuum in beneficio est voluntas, atque amor conferentis, ergo &c.

De compensatione amicis facienda ad vitandas querelas, quæ oriri solent in amicitia inæqualium. Caput XIV. & ultimum.

1 IN illis verò quæ ex supereminentia fiunt, dissensiones quoque accidere consueuerunt. Vterque enim plus sibi esse habendum censet, quod quando fit, amicitia dissoluitur. Nam qui melior est, conuenire sibi existimat, ut plus habeat: bono enim amplius esse tribuendum. Similiter etiam qui est utilior. Inutilem enim ajunt non oportere æqualem partem habere: alioqui ministrationem futuram, non amicitiam, nisi pro dignitate operum fiant ea, quæ in amicitia aguntur. Putant siquidem sicut in pecuniarum communicatione plura accipiunt, qui plura contulerunt, ita in amicitia quoque esse faciendum.

2 At indignus, & pejor, e contrario: boni enim amici esse opem ferre indigentibus. Quid enim inquiunt, prodest, si probo viro, aut potenti quispiam sit amicus, si nullam utilitatem ex eo sit consequuturus.

EXplicata compensatione necessaria ad vitandas querelas in amicitia æqualium, agit Aristoteles de compensatione necessaria ad vitandas querelas in amicitia inæqualium.

1 Sæpe est controversia, atque dissensio inter amicos inæquales. Ex una enim parte qui est melior, ac dignior, existimat sibi plus tribuendum, quam minus digno. Æquum enim est, ut meliori, ac digniori plus tribuatur. Similiter qui in negotiis

S impen-

impendit operam utiliorem, existimat sibi plus deberi. Si enim æqualem utilitatem acciperet qui impendit operam minus utilem, esset quædam servitus utilitatis, per quam non reciperet uterque secundum suam dignitatem. Sicut ergo in negotiatione qui plus pecuniæ contulerunt, plus habent lucri; sic qui utiliorem operam contulerunt, debent accipere plus emolumenti.

2 Ex alia parte qui est pauperior, ac minus dignus, existimat sibi plus tribuendum. Amicus enim bonus, & abundans debet subvenire amico indigenti. Confirmatur, quia alioquin quid prodest amicitia minus boni cum magis bono, ac pauperis cum divite, si indigens non obtineat ab abundante aliquod emolumentum?

3 Videtur autem uterque recte censere, oportetque utrique ex amicitia amplius quidem tribui, non ejusdem tamen rei amplius, sed ei, qui excellit, honoris, ei, qui indiget, lucri. Virtutis enim, & beneficij præmium honor, indigentiæ subsidium lucrum est. Hoc ita se habere in rebus publicis apparet. Non enim honore afficitur, qui nullum bonum reip. affert: quippe cùm id, quod publicum est, ei detur, qui de republica bene meretur. Publicum autem quoddam est honor. Non enim fieri poteit, ut & lucretur quispiam ex republica, & honoretur: cùm in omnibus minus habere sustineat nemo. Ei igitur, qui in pecunijs est inferior, honorem: ei, qui munera non accepit, pecunias retribuunt. Quod enim pro dignitate fit, amicitiam, sicut dictum est, & adæquat, & conservat. Ita igitur etiam cum inæqualibus versandum est, ab eoque, qui aut in pecuniis, aut in virtute est adjutus, retribuendus honor est, atque id, quatenus facultas ipsius fert.

4 Quod enim fieri poteit, non quod pro dignitate fit, amicitia exigit. Neque enim quod pro dignitate fit, in omnibus est: sicut in honoribus, qui Diis, aut parentibus exhibentur: nemo enim referre his dignam gratiam posset: sed qui pro viribus colit, is esse probus videtur.

5 Proposita controversia, & rationibus pro utraque parte, decidit illam Aristoteles. Docet igitur, quod tum ei, qui superat, tum ei, qui superatur, retribuendum est plus, ut bene probatur rationibus allatis: at non retribuendum est plus ex iisdem, sed ex diversis. Præcellenti igitur ab indigente tribuendum est plus honoris: indigenti à præcellente tribuendum est plus utilitatis. Probatur, & explicatur: nam præmium virtutis, ac beneficentiæ est honor, auxilium indigentiæ est lucrum; sed excellens debet esse beneficus indigenti; ergo excellenti debet retribui plus honoris, indigenti plus lucri. Confirmatur exemplo ejus, quod fit in Rebus publicis. Honor enim non tribuitur, nisi iis, qui beneficia in Rempublicam contulerunt. Si quis enim beneficia contulit Reipublicæ, præsertim succurrendo illi per pecunias, rependitur ei publicum bonum, hoc est honor: iis verò, quibus rependitur pecunia pro laboribus, non rependitur simul honor; ergo ut agatur secundum dignitatem, ei, qui est utilis alteri per virtutem, aut pecunias, retribuendus est honor; ei, qui indiget, & præstat obsequia, retribuendæ sunt pecuniæ. Sic igitur exhibendo quod unicuique debetur secundum dignitatem, amicitia conservatur.

4 Addit Aristoteles, quod ad amicitiam sufficit, ut quis amico reddat quod potest, etiamsi non reddat æquale, quia non potest. Explicatur. Sunt enim quidam, quibus reddere non possumus æquale pro acceptis beneficiis: ex. gr. Parentibus, & Deo nemo potest reddere æquale, cum acceperit ab ipsis esse, quod non potest reddere, & tamen si quis reddat Deo, & parentibus quod potest, est bonus, & æquus; ergo ad hoc, ut quis sit bonus, & æquus, non requiritur, ut reddat æquale, sed sufficit, ut reddat quod potest.

5 Atque idcircò non licère filio patrem abdicare, patri autem filium licere videretur. Reddere enim oportet eum, qui debet. At quicquid fecerit filius, nihil dignum collatis beneficiis fecit. Quare semper debet. Quibus autem debetur, ijs, dimittendi est facultas: igitur patri quoque erit. Adde, quod nemo fortasse unquam abscessurus ab eo videretur, nisi prauitate exuperaret. Nam præter naturalem amicitiam, subsidium non detrectare humanum est. Et verò

fugiendum est, aut non studendum opem ferre, si sit prauus. Beneficio enim affici volunt plerique, facere autem ut inutile fugere consueverunt. Ac de his quidem hactenus dictum sit.

5 Ex his Aristoteles infert patrem aliquando posse abdicare filium, eumque dimittere; filium è converso in nullo casu posse abdicare, vel dimittere parentes. Qui enim semper est debitor, adeoque semper alteri obligatur, non potest illum abdicare; sed filius, quæcunque præstiterit patri, semper est debitor, & semper obligatur patri; ergo &c. Ex opposita ratione pater potest abdicare, ac dimittere filium. Creditor enim potest abdicare, ac dimittere debitorem; sed pater est creditor respectu filii; ergo &c. Adde, quod filius nunquam recederet à patre, eumque dimitteret, nisi ex excellenti malitia. Nam præterquam quod filius habet naturalem amicitiam cum patre, si filius laboraret malitia humana, consonum est, ut non desereret auxilium patris; ergo cur recedat à patre, nisi quia habet malitiam plusquam humanam? At etiam humanum est, ut pater non curet auxilium afferre filio, si sit prauus, quia licet omnes, etiam mali velint accipere beneficia, adhuc multi fugiunt ut inutile beneficia conferre pravis; ergo humanum est, ut pater dimittat, atque abdicet filium prauum. Et per hæc Aristoteles concludit librum octauum Ethicorum.

ARISTOTELIS ETHICORVM LIBER NONVS.

De Recompensatione conservativa Amicitiæ. CAP. I.

1 *IN omnibus amicitijs, quæ dissimiles specie sunt, id quod proportione respondet, sicut dictum est, amicitiam conservat: quemadmodum & in ciuili, sutori pro calceis pro dignitate commutatio fit: textori item, & reliquis. Atque hic communis mensura nummus comparatus est, ad quem omnia referuntur, quoque mensurantur omnia.*

2 In amatoria autem amator interdum criminatur, quòd cum supra modum amet, non redametur, cum nihil ipse, si ita inciderit, amabile in se habeat: sæpe item amatus, quòd cum ille prius promiserit omnia, nihil postea præstet. Hujusmodi autem querimoniæ contingunt, cum alter voluptatis causa amatum amat, alter amatorem ob utilitatem, & hæc ambobus non adsunt. Nam cum horum causa amicitia constet, cum ea non fiunt, ob quæ amabant, amicitiæ dissolutio efficitur. Non enim se mutuo amabant, sed ea, quæ utriusque aderant, quæ stabilia non sunt: quocirca hujusmodi etiam sunt amicitiæ. At morum amicitia per se cum sit, permanet, sicut dictum est.

3 Dissentiunt autem etiam, cum alia fiunt ipsis, & non ea, quæ appetunt. Perinde enim est, ac si nihil fiat, cum id non consequitur quispiam, quod cupit. Quemadmodum citharœdo ille qui quanto melius caneret, tanto plura pollicitus fuerat: cum repeteret mane quod fuerat ipsi promissum, voluptatum pro voluptate reddidisse se dixit. Si igitur uterque id volebat, satis habuisse: sin alter oblectationem, alter lucrum, & ille habet, hic minime; non rectè id, quod ad societatem spectat, inter hos esset. Quibus enim indiget quispiam, iis & studet, atque illius causa hæc dabit.

POSTQUAM Aristoteles lib. 8. egit de essentia, ac speciebus amicitiæ, lib. 9. agit de quibusdam proprietatibus, & effectibus amicitiæ, ac soluit quasdam quæstiones circa amicitiã. Prima proprietas amicitiæ est, ut conservetur recompensatione. Ut de hac Aristoteles agat, primo explicat, quo pacto omnes amicitiæ, etiam dissimilium, & inæqualium conserventur recompensatione; secundo explicat, quo pacto, & quæ amicitiæ turbentur ex defectu compensationis proportionalis: tertio declarat, qualis debeat esse compensatio proportionalis, & quis debeat illam æstimare?

1 Quoad primum: amicitiæ aliæ sunt æqualium, & similium, aliæ sunt inæqualium, ac dissimilium. Amicitiæ æqualium, ac similium conservantur per compensationem æqualem, & ejusdem generis. Amicitiæ inæqualium, ac dissimilium conservantur per compensationem proportionalem. Ex. gr. sicut societas inter sutorẽ, & textorem conservatur per hoc, quod sutor accipiens à textore opus ipsius, det textori tot calceos, quot sint æqualis æstimationis, ac opus textoris; sic amicitia dissimilium conservatur per hoc, quod amico retribuatur aliquid æquale in æstimatione illi, quod acceptum fuit ab amico. Veruntamen cum ea, quæ commutantur in commerciis, mensurentur aliqua mensura communi, hoc est pecunia, facile est in commerciis statuere, quid pro quo sit retribuendum ad hoc, ut compensatio sit secundum dignitatem. E converso cum quæ commutantur in amicitia, puta affectus, obsequia, beneficia &c. non sint æstimabilia per pecuniã, neque per aliã mẽsuram communem manifestam, difficile est statuere, quid pro quo sit retribuendum in amicitia dissimilium, & inæqualiũ.

2 Quoad secundum: sicut amicitiæ cõservantur proportionali compensatione, sic perturbantur ex defectu verò, vel existimato talis compensationis. Aliquando turbantur amicitiæ ex eo, quod amor non non compensatur amore, ideoque sæpe amatores conqueruntur, quod cum ipsi supra modum ament, non redamantur, cum fortasse nihil in se habeant amabile. Aliquando turbantur ex eo, quod delectatio non recompensetur utilitate, ideoque sæpe Amasii conqueruntur, quod cum amatores cuncta sibi promiserint, deinde non reddant. Talis autem perturbatio sequitur in amicitia, per quam unus amat alterum ob delectationem, alius ob utilitatem. Si enim non consequuntur id, quod in amicitia intendunt, dissoluunt amicitiã, quia non tam se invicem amabant, quam ea, quæ per accidens ipsis inerant, nimirum delectabilitatem, & utilitatem, quæ quia non sunt stabilia, nec tales amicitiæ sunt stabiles. At amicitia fundata in virtute, stabilis est, quia per eam amici se diligunt ut virtuosos, ac simpliciter bonos; sed virtus est stabilis; ergo &c.

2 Aliquando turbantur amicitiæ non ex eo, quod non reddatur compensatio proportionalis, sed ex eo, quod non redditur illa compensatio, quæ intendebatur. Qui enim non assequitur compensationẽ, quam affectat, ita se habet, ac si nullam assequeretur recompensationem. Explicatur exemplo. Quidam rogavit Citharœdum, ut caneret, ac promisit illi tanto plura se retributurum, quanto melius caneret. Cecinit Citharœdus, ac mox postulavit mercedem. Respondit ille se æqualem delectationem præbuisse Citharœdo aliquo suo opere, puta saltatione, ac Citharœdus præbuerat sibi per cãtum, adeoque jam soluisse æqualem recompensationem. Verumtamẽ si uterque affectasset delectationem, facta fuisset æqualis compensatio: at si Citharœdus affectabat lucrum, ille alius delectationem, profecto non reddita est Citharœdo compensatio debita. Citharœdus enim non cecinisset, nisi ad obtinendum id, quo indigebat; sed non indigebat delectatione, sed lucro; ergo &c.

4 *Sed*

4 Sed dignitatem rei statuere utrius est? ejusne, qui prius contulit, an ejus qui prius accepit? ille enim, qui confert, ei videtur permittere: id quod ajunt etiam Protagoram facere consueuisse. Cum enim qualiacunque docuisset, ei, qui didicerat, jubebat æstimare, quanti viderentur esse digna ea, quæ sciebat, & tantum accipiebat. In talibus autem satis est nonnullis illud: Æst homini merces. At qui cum pecuniam præceperint, nihil postea faciunt ex ijs, quæ dixerunt, ob nimios promissionum excessus, meritò in accusationes incidunt. Non enim præstant ea, quæ pepigerunt. Atque hoc fortasse sophistæ coguntur facere, propterea quod nemo eis daret argentum ob ea, quæ sciunt. Hi igitur cum non faciant ea, ob quæ mercedem acceperunt, meritò accusantur.

4 Quoad tertium: quæritur, qualis debeat esse recompensatio proportionalis, & uter debeat illam æstimare, illene, qui dat, an qui accipit? Dicendum, quod per se æstimare, qualis debeat esse recompensatio proportionalis, spectat ad utrumque, hoc est tum ad dantem, tum ad accipientem; adhuc tamen quando aliquis prius dat sine pacto, quo determinet, quid sit retribuendum, tum ex permissione dantis, judicium de eo, quod retribuendum est, relinquitur accipienti. Hoc pacto se gerebat Protagoras. Cum enim docuisset ea, quæ profitebatur, jubebat discipulum æstimare, quæ recompensatio retribuenda esset pro iis, quæ didicisset, & accipiebat illam recompensationem, quæ videbatur æqua discipulo. Porro socius debet quoad hæc ferre judicium æquum, & dare mercedem æquam. Iam verò sæpe qui prius acceperunt argentum, ac mercedem, peccant, quia non præstant ea, quæ pepigerunt, ideoque meritò increpantur. Hoc autem vitio plerumque peccant sophistæ. Accipiunt enim argentum, ac deinde docent quædam tam vana, ut discipulum pœniteat se dedisse argentum pro iis, quæ didicerunt, ideoque Sophistæ meritò incusantur.

5 Vbi vero nulla subministrationis pactio fit, illos, qui per se prius dant, absque crimine ullo esse dictum jam est. Ejusmodi enim amicitia est, quæ ex virtute constatur. Retributioque est ex electione facienda. Ea enim amici, & virtutis est. Ita etiam conuenit ijs, qui philosophiæ causa inter se habent societatem. Non enim pecunijs dignitas æstimatur, neque honor æquiparabilis exhiberi posset, sed fortasse satis est, sicut etiam erga Deos, & parentes, id quod fieri potest.

6 Quod si datio ejusmodi non fuerit, sed ob aliquod, maxime quidem fortasse ea facienda est retributio, quæ utriusque pro dignitate esse videatur: sin id non contingit, non modo necessarium videbitur, ut is, qui prius habet, ipse statuat, verum etiam justum. Quantam enim is utilitatem consequutus fuerit, aut pro quanto voluptatem elegerit, si tantum ille receperit, dignam remunerationem habebit. Nam etiam in venalibus rebus ita fieri apparet.

7 Quibusdam etiam in locis leges sunt, ne de voluntarijs commercijs judicia fiant, eo quod oporteat cum eo, cui credidit, ita dissolvere, quemadmodum societatem inijt. Iustius enim esse putat, ut cui permissum est, is statuat, quam qui permisit. Nam plerumque non æqui æstimant qui habent, & qui habere volunt. Sua enim singulis, & quæ dant, digna multo precio videntur, sed retributio tamen tanta fit, quantam statuerint illi, qui acceperunt. Oportet autem fortasse non tanti æstimare, quanti apparet alicui, cum habet, sed quanti æstimabat, antequam haberet.

5 Sed quid, cum amicus dat sine pacto, ut proportionale retribuatur? Dicendum, quod cum amicus dat omnino liberaliter, & non ut accipiat remunerationem, sicut accidit in amicitia fundata in virtute, tum non oriuntur querelæ de eo, quod beneficium non recompensetur; siquidem amicus beneficium conferendo non intendit ulla recompensationem. Adhuc tamen sicut amicus confert beneficium ex electione libera, sic qui beneficium accipit, debet illud compensare ex electione libera: hoc enim est secundum amicitiam, & secundũ virtutem, ut amicus recompenset beneficium acceptum. Præcipuè autem hoc est faciendum in societatibus, quæ fiunt gratia addiscendi sapientiam. Licet enim qui docet, liberaliter doceat, adhuc qui sapientiam didicit, debet recompensare be-

neficium sibi collatum à magistro. Et quia bonum sapientiæ est tantum, ut non possit pro dignitate compensari ulla pecunia, vel honore, ideo quandoquidem qui sapientiam didicit, non potest reddere æquale pro beneficio accepto, sufficit, ut reddat quod potest, eo pacto, quo quia parentibus, ac Diis non possumus reddere æquale pro acceptis beneficiis, sufficit, ut reddamus quæ possumus, ut dictum est lib. 8. cap. 14. num. 4.

6 Si verò amicus conferat beneficium non omnino liberaliter, sed gratia recompensationis, qui accipit beneficium debet reddere retributionem, quæ tum danti, tum accipienti videtur æqualis. Si autem judicium de æquali compensatione relinquitur illi, qui prius accepit beneficium, debet is statuere, quæ sit æqualis compensatio, illamque retribuere. Sed qualem recompensationem debet judicare æqualem? Dicendum, quod illa recompensatio est æqualis, per quam tantam confert alteri utilitatem, quantam accepit ex accepto beneficio; si verò acceperit ab altero delectationem, debet illi retribuere tantum, quantum dedisset ad illam delectationem obtinendam. Sicut igitur in commutationibus commerciorum, qui dat alteri aliquid æquè utile, ac id, quod accepit, vel qui dat pretium, pro quo alter vendidisset id, quod dedit, eo ipso servat æqualitatem requisitam ad justitiam; sic in commutationibus amicabilibus qui dat aliquid æquè utile, ac sibi fuerit utile id, quod accepit, vel dat id, quod dedisset ad obtinendum id, quod accepit, eo ipso servat æqualitatem requisitam ad amicitiam.

7 Confirmatur hoc ipsum, quia leges quarumdam civitatum statuunt, ne fiant judicia circa communicationes volũtarias; ergo existimant, quod qui dat sine pacto, quo determinet, quid sit retribuendum, relinquit id judicio accipientis, adeoque standum est judicio ipsius. Licet igitur sæpè non conveniant in æstimatione rei qui dat, & qui accipit (nam qui dat existimat id, quod dat, dignum magno pretio, qui accipit existimat id dignum parvo pretio) adhuc standum est judicio accipientis, quia qui dedit nõ taxans pretium, censetur eo ipso relinquere judicio accipientis taxationem pretii. Advertit tamen Aristoteles, quod qui accipit, non debet existimare pretium rei id, quo illam æstimat, cum jam habet, sed id, quo illam æstimasset, antequam haberet. Solent enim homines bona externa minoris æstimare, quando jam illa possident, quam antequam illa possideant.

Soluuntur quædam dubia circa beneficia, & eorum recompensationem. Caput II.

1 AT vero huiusmodi res dubitationem admittunt, utrum videlicet patri omnia tribuenda sint, & parendum in omnibus? an ægrotans debeat medico obtemperare; & qui eligit imperatorem, bellicæ rei peritum hominem eligere.

2 Simili modo amicone magis, an probo viro inserviendum.

*3 * Et benemerito reddendane magis gratia sit, quam sodali dandum, si utriusque non liceat.*

1 PRoponit deinde, ac soluit Aristoteles tria dubia circa beneficia, & eorum recompensationem. Primum dubiũ est, an in omnibus parendum sit potius parenti, quam alteri? & utrum omnia danda sint potius parenti, quam aliis? ex. gr. quæritur, vtrum ægrotus debeat potius obedire parenti, quam medico, si accidat, ut cõtraria præcipiant? Rursus si quis debeat eligere ducem exercitus, quæritur, vtrum potius debeat eligere parentem, an verò alium extraneum, qui peritia rei militaris longo intervallo parentem superat?

2 Secundum dubium est, utrum si quis possit suam operam exhibere vel amico, vel viro probo, debeat in ministerio talis operæ præferre amicum, an virum probum?

3 Ter-

3 Tertium dubium est, utrum si quis non possit simul aliquid dare benefactori, & amico, debeat potius id dare benefactori, an amico?

4 Nunquid autem omnia huiusmodi exacte definire facile non est. Multas enim, atque omnigenas, & magnitudine & parvitate, & honestate, & necessitate habent differentias. Illud tamen obscurum non est, non omnia eidem esse reddenda.

5 Et beneficia retribuenda ut plurimum magis sunt, quàm sodali inseruiendum, & sicut mutuum cui debet quispiam, restituendum magis, quàm sodali dandum.

6 Sed fortasse neque hoc semper: ut si quis redemptus à latronibus fuerit, utrum is vicissim redimere eum debet, qui liberarit, quicunque ille sit, an non capto quidem. sed repetenti reddere, an patrem redimere? Redimere enim patrem magis etiam, quam seipsum debere videretur. Quod igitur dictum est, in uniuersum debitum est reddendum: sed si datio honestate, aut necessitate superexcedat, ad hæc est declinandum.

7 Interdum enim neque æquum est, ut quod prius alter contulit beneficium, rependamus, cùm ille probum virum esse sciens, benefecerit, ab hoc vero fiat retributio ei, quem prauum esse existimat. Nam neque ei, qui mutuauit remutuandum est. Ille enim, cùm putaret se recepturum esse, probo viro mutuavit: hic autem à prauo recepturum se quippiam non sperat. Siue igitur re vera ita res se habet, æqualis dignitas minime est: siue non ita quidem est, sed opinantur, non absurde facere viderentur. Veruntamen id, quod sæpe dictum à nobis est, disputationes de affectibus, & actionibus ita definitæ, ac certæ sunt, sicut ea, circa quæ versantur.

4 Vt hæc dubia soluat Aristoteles, præmittit, quod difficile est exactè, & in particulari respondere ad omnes tales quæstiones. Cum enim possit quis esse amicus, vel benefactor magnus, aut paruus, & cum possit esse magis, aut minus probus, & cum possit pati, vel non pati necessitatem, & cum necessitas possit esse major, aut minor, ad decidenda hæc, & similia dubia, deberent hæc omnia considerari. Ex. gr. ad explicandum, an amicus debeat præferri benefactori, debet considerari, an amicus, & benefactor sit magnus, vel paruus? an indigeat, vel non indigeat? uter plus indigeat? &c. Illud igitur universim statui potest, non omnia esse eidem retribuenda, sed quædam esse tribuenda uni, quædam alteri: ex. gr. quædam tribuenda sunt patri, quædam amico, quædam benefactori, quædam viro probo, ac sapienti.

5 Hoc posito, ad tertium dubium, in quo quærebatur, utrum potius sit dandum benefactori in retributionem beneficii accepti, an amico? respondet Aristoteles, quod sicut per se potius est soluendum mutuum, quam donandum gratis alteri, cui non debetur mutuum, sic potius est retribuendum benefactori, quam donandum gratis amico. Ratio est, quia solutio debiti debet præferri liberali largitioni; sed retributio beneficii accepti debita est ex gratitudine; ergo &c.

6 Licet tamen per se retributio benefactori præferenda sit liberali largitioni, adhuc in aliquo casu particulari liberalis largitio præferenda est retributioni. Explicatur. Per se potius reddendum est mutuum, præsertim ei, qui te redemerit ex captivitate, quam redimendus liberaliter alius captiuus. Si tamen contingat patrem esse captiuum, debet filius potius redimere patrem, quam solvere mutuum ei, à quo redemptus fuit à captivitate. Proportionaliter qui fuit ab alio redemptus ex captivitate potius debet redimere eum, à quo fuit redemptus, quam alium, à quo non fuit redemptus. Si tamen pater sit captiuus, filius potius debet redimere patrem, quam eum, à quo fuit redemptus; ergo in aliquo casu particulari potius est dandum alteri, quam benefactori, si datio liberalis honestate, vel necessitate superet solutionem debiti ex gratitudine, vel etiam ex justitia.

7 Addit Aristoteles, quod licet qui beneficium accepit per se debeat par pari referre, adhuc aliquando non debet. Si enim Socrates contulit beneficium Calliæ, quia sciebat Calliam esse virum probum, ac be-

ne usurum beneficio; Callias è converso sciat Socratem esse prauum, ac beneficio abusurum, non debet Callias rependere Socrati beneficium, quo Socrates est abusurus. Similiter si improbus dedit mutuū viro probo, quia sciebat ipsum redditurum, vir probus non debet dare mutuum improbo, sciens ipsum non redditurum. Nihil autem refert, an improbus verè non esset redditurus mutuum, an verò probus prudenter opinetur non esse redditurum. A circunstantiis igitur pendet, quando actiones sint faciendæ, vel non. Eædem enim actiones, quæ in aliquibus circunstantiis sunt faciendæ, in aliis circunstantiis non sunt faciendæ.

8 Non omnia igitur omnibus esse retribuenda, neque patri omnia, quemadmodum neque Ioui omnia sacrificantur, obscurum minimè est. Quia verò alia parentibus, & fratribus, & sodalibus, & benemeritis reddenda sunt: singulis propria, & accomodata sunt attribuenda. Ita verò etiam facere videntur. Ad nuptias enim cognatos inuitant: his enim commune genus est. Atque idcirco actiones q oque, quæ circa id fiunt, communes sunt. Ob eandem causam quoque ad sponsalia conuenire debere cognatos maximè existimant.

9 Parentibus autem alimenta præcipue suppeditanda esse viderentur, utpote cùm debeamus, cumque illis, qui in causa sunt, ut simus, honestius sit, quam nobis ipsis in his opem ferre. Honor quoque parentibus, quemadmodum Diis, exhibendus est, non omnis tamen parentibus. Neque enim idem patri, & matri: neque is, qui conuenit sapienti, aut duci, sed paternus: & simili modo maternus. Omni item seniori honor pro ætate reddendus est, assurgendo, & sessione cedendo, atque hujusmodi cæteris. Sodalibus autem, & fratribus loquutio libera, omniumque communitas exhibenda est. Cognatis itaque, & tribulibus, & ciuibus, reliquisque omnibus enitendum est, vt semper quod accommodatum est, tribuamus, quæque unicuique insunt quantum ad conjunctionem, & virtutem, & usum attinet, comparatione facta dijudicemus.

10 Atque eorum quidem, quæ ejusdem sunt generis, facilius judicium est: difficilius eorum, quæ differunt. Non ob id tamen desistendum, sed ita, ut fieri potest, facienda distinctio est.

8 Soluta tertia dubitatione, respondet Aristoteles primæ dubitationi, in qua quærebatur, utrum omnia tribuenda sint patri? Respondet Aristoteles negativè. Sicut enim licet Jupiter sit summus Deorum, adhuc non omnia sacrificanda sunt Iovi, sed quædam inferioribus Diis; unicuique autem sacrificari debet, quod est illi proportionatum: sic licet pater sit primus inter benefactores, adhuc non omnia tribuēda sunt patri, sed alia parentibus, alia fratribus, alia sodalibus, alia iis, à quibus beneficium acceperis, alia amicis; unicuique autem, quod est illi proportionatum. Ideo videmus, quod quia nuptiæ ordinantur ad propagandum genus, solent homines vocare ad nuptias consanguineos ortos ex eodem genere, quia hoc videtur illis proportionatum; ad quædam alia non vocant consanguineos, sed sodales, & amicos.

9 Sed adhuc potest quæri, quænam sint proportionata parentibus, adeoque illis tribuenda à filiis; quæ sint præstanda senioribus; quæ sodalibus, amicis, & fratribus? Dicendum, quod parentibus præcipue tribuenda sunt alimenta, & honor. Ratio, cur præcipue debeantur alimenta, est, quia iis, à quibus acceperis esse, retribuere debes alimenta, per quæ sustententur in esse; sed filii acceperunt à parentibus esse; ergo &c. Ratio, cur debetur honor, est, quia honor debetur illis, qui fuerunt maximè benefici; sed parentes fuerunt nobis maximè benefici, cum dederint esse; ergo &c. Non tamen omnem honorem debemus præbere parentibus, neque eumdem patri, ac matri. Alius enim honor tribuendus est parentibus, alius magistratui &c. Patri debemus honorem paternum, matri maternum &c. Senioribus tribuendus est honor, qui eorum ætati accommodatur, assurgendo, loco cedendo &c. Amicis, & fratribus præstanda est confidentia, ac communicatio omnium. Consanguineis, contribulibus, ac civibus tribuenda sunt ea, quæ ipsis conveniunt, ratione consanguinitatis, amicitiæ, virtutis, utilitatis &c.

10 Con-

10 Concludit Aristoteles, quod facilè est statuere, quis nam sit præferendus, posito quod sint ejusdem generis. Manifestum est enim, quod ex consanguineis præferendus est, qui propinquiori gradu consanguinitatis nobis est conjunctus; ex virtute præditis præferendus est melior &c. At difficilè est determinare, quis sit præferendus ex iis, qui sunt diversi generis: ex. gr. præferendusne sit virtute præditus, an consanguineus. Adhuc tamen enitendum est, ut id statuamus.

De dissolutione amicitiæ, ac de causis, ac modo talis dissolutionis. Cap. III.

1 *ORitur autem dubitatio, utrum cum ijs, qui non permanent, dissolvendæ sint amicitiæ, necne. An cum ijs, qui ob utilitatem, aut jucunditatem sunt amici, cum non amplius ea habent, dissolutionem fieri absurdum non est? illorum enim erant amici: quibus deficientibus consentaneum est, ut etiam ipsi non amplius ament.*

2 Criminaretur autem quispiam, si ille, qui ob utilitatem, aut voluptatem amat, se ob mores amare simulaverit. Sicut enim in principio diximus, plurimæ dissensiones inter amicos oriuntur, cùm non similiter & putant, & sunt amici. Cùm igitur frustratus fuerit aliquis, atque ob mores se diligi existimarit, cum nihil ejusmodi ille agat, seipsum is culpet. Cum autem illius simulatione deceptus fuerit, eum, qui deceperit, accusare justum est, atque eo magis quam eos, qui monetas adulterant, quo circa rem preciosiorem maleficium huius est.

1 SEcunda proprietas amicitiæ est, ut ex quibusdam causis sit dissolvenda. Primo igitur quæritur, utrum amicitia sit dissolvenda, cum alter amicorum non permanet talis, qualis erat, quando facta est amicitia cum illo, sed mutatus est in deterius? Respondet Aristoteles, quod si quis sit amicus alteri, propterea quod alter est illi jucundus, vel utilis, si non remaneat amplius jucundus, vel utilis, nullum est inconveniens, quod amicitia dissolvatur. Est enim rationabile, ut qui est amicus alicui, non per se, sed ut tali, cum ille non remanet talis, non amplius sit amicus, neque amplius diligat ipsum, sed unus erat amicus alteri non per se, sed ut utili, vel jucundo; ergo &c.

2 Sed vlterius quæritur: si, ut sæpe contingit, qui amabatur ut utilis, vel ut jucundus, existimabat se amari propter virtutē, quando dissolvitur amicitia, eo quod non remanet amplius jucundus, neque utilis alteri, habet ne justam causam conquerendi de illo altero? Dicendum, quod si quis se ipsum deceperit, existimās se amari propter virtutem, cum alter hoc non simulaverit, sibi imputet, si est deceptus, adeoque non potest iustè de altero conqueri: si verò alter simulaverit se amare propter virtutem, cum amaret propter utilitatem, vel delectationem, tum meritò est accusandus & multo etiam magis, quam ij, qui pecuniam adulterant. Qui enim adulterat rem meliorem, magis peccat, quam qui adulterat rem minus bonam; sed amicitia, est multo melior, quam pecunia; ergo &c.

3 At si admiserit ut bonum, prauus vero ille evaserit, & videatur, numquid amplius amandus est? An fieri non potest? siquidem non quodlibet est amabile, sed bonum, neque amandum prauum est. Pravi enim esse amicum, aut similem pravo fieri, nullo modo oportet. Simile autem simili esse amicum, dictum jam est.

5 Nunquid vero statim facienda dissolutio est. An non cum omnibus, sed cum ijs, qui ob pravitatem incurabiles sunt? Nam qui correctionem admittunt, ijs eo magis in moribus quam in facultatibus ferendum auxilium est, quo & præstantiores, & amicitiæ sunt accommodatiores. Videtur autem ille, qui dissolvit amicitiam, nihil absurdi facere, quippe cum non huic, neque tali fuerit amicus. Quo circa cum eum immutatum reservare nequeat, abscedit.

3 Rursus inquiritur; si quis faciat amicitiam cum altero, ut bono, diligens ipsum ratione virtutis, si ille mutetur in malum, vel cognoscatur ut malus, debet ne permanere in amicitia? Respondet Aristoteles impossibile esse, ut is permaneat in

eadem

eadem amicitia cum illo. Ratio est, quia amabat illum ut bonum; ergo cum non remanet bonus, non remanet amabilis; ergo non potest alter perseverare in amicitia, qua amet illum ut bonum. Addit neque decere, ut vir probus habeat amicum prauum. Neque enim oportet esse amatorem pravorum, imo amare virum prauum est quid simile pravitati: & cum amicitia fundetur in similitudine, quo pacto potest quis esse amicus hominis pravi, nisi sit pravus?

4 Debet ne igitur quis statim, ac amicus evaserit pravus, dissolvere amicitiam? Dicendum, quod tum solum debet dissolvere amicitiam, cum alter ita euaserit prauus, ut sit insanabilis à sua pravitate: si verò videatur sanabilis, non debet amicus statim dissolvere amicitiam, sed debet, adhibita curatione, conari, ut ipsum reducat ad sanitatem. Si enim ferendum est auxilium amico laboranti in pecuniis, quanto magis auxilium ferendum est eidem, si laboret in moribus? præsertim cum finis amicitiæ sit virtus, non pecunia. Neque verò est absurdum, ut cum amicus mutatur ex bono in pravum, dissolvatur amicitia. Amicitia enim non potest contrahi cum prauo, sed cum probo ut probo.

5 *At vero si alter perstet, alter vero probior euaserit, ita vt longe præstet virtute, numquid utendum amico est? An fieri non potest? In magna autem distantia id maxime perspicuum fit, ut in amicitiis à pueritia conflatis. Si enim alter permaneat animo puer, alter vir quam optimus euadat, quo pacto esse poterunt amici, cum neque iisdem oblectentur, neque gaudeant, & doleant? Neque enim inter sese mutuo hæc inerunt ipsis. Absque his uero esse amicos non licebat, quippe cum fieri nequeat, ut simul degant. Sed de his dictum jam est.*

6 *Num autem nihilo secius se gerere debet erga ipsum, ac si nunquam fuisset amicus, an antehabitæ consuetudinis memoria retinenda est? Et quemadmodum amicis magis, quam alienis gratificandum esse existimant, ita ijs, qui fuerunt, ob amicitiam, quæ prius intercessit, tribuendum aliquid est, quando non ob nimiam pravitatem facta est dissolutio.*

5 Quæritur adhuc: si alter amicorum remaneat talis, qualis erat, cum contracta est amicitia, alter ita in virtute proficiat, ut jam sit illi valde dissimilis in virtute, debet ne conservare amicitiam cum illo? Respondet Aristoteles impossibile esse, ut remaneat amicus. Probatur, quia est impossibile, ut duo remaneant amici, si alter remanserit qualis erat, alter ita profecerit, ut evaserit valde dissimilis illi: ex. gr. si duo contraxerint amicitiam à pueritia, & eorum alter retinuerit mores pueriles, alter in optimum virum evaserit, non possunt remanere amici, cum non iisdem delectentur, ac doleant, sit autem impossibile, ut sint amici, qui non iisdem delectantur, ac dolent, siquidem eo ipso non possunt convivere; sed in casu posito alter remaneret, qualis erat, alter valde in virtute proficeret, adeoque evaderent valde distantes, ac dissimiles; ergo non possent retinere amicitiam.

6 Demum quæritur, an quando amicitia esset dissolvenda, deberet alter non secus se habere cum altero, ac si nunquam fuisset illi amicus? Respondet Aristoteles, quod deberet retinere memoriam præteritæ amicitiæ, & quod sicut arbitramur gratificandum esse magis amicis, quam non amicis, sic aliquid plus tribuendum esset ei, qui aliquando fuisset amicus, quam alijs, qui nunquam fuerunt amici, nisi tamen amicitia dissoluta sit propter ingentem pravitatem. Tum enim ita agendum est, ac si numquam inter ipsos amicitia fuisset.

De

De tribus effectibus amicitiæ, qui sunt beneficentia, benevolentia, & concordia, & ostenditur virum probum esse sibi ipsi beneficum, benevolum, & concordem, improbum è converso. Cap. IV.

1 *Iam verò ea, quæ ad amicos attinent, & quibus amicitiæ definiuntur, ex ijs, quæ erga se quisque agit, esse videntur profecta. Statuunt enim amicum esse eum, qui vult, & agit bona, aut quæ apparent, illius causa: vel eum, qui vult, & esse, & vivere amicum ipsius causa: id, quod matres erga filios faciunt, & amici, inter quos offensio aliqua incidit. Alij eum, qui simul degit, & eadem eligit, aut qui condolet, & congaudet cum amico. Maxime vero etiam hoc matribus contingit.*

HActenus Aristoteles egit de proprietatibus amicitiæ: jam agit de effectibus ejusdem. Primo ergo enumerat tres effectus amicitiæ, qui sunt beneficentia, benevolentia, & concordia: secundo ostendit virum probum esse sibi ipsi beneficum, benevolum, & concordem: tertio demum probat improbum, nec esse sibi beneficum, nec benevolum, nec concordem.

1 Quoad primum: effectus amicitiæ est, ut amicus ita se habeat ad amicum, sicut ad se ipsum: & quia videtur vnusquisque esse sibi ipsi beneficus, benevolus, & concors, ideo tres videntur præcipui effectus amicitiæ, beneficentia, benevolentia, & concordia. Primo igitur existimant homines communiter amicum esse eum, qui vult, & facit amico bona, vel quæ existimat bona, gratia ipsius; sed velle, & facere alteri bona gratia ipsius, est esse beneficum: ergo existimant amicum debere esse beneficum. Secundo censent amicum optare, & velle, ut amicus sit, vivat, ac bene se habeat, eo pacto, quo matres volunt hæc filiis, & amici, qui propter aliquam offensiunculam pro aliquo tempore non agunt cum amicis, adhuc optant illos vivere, ac bene se habere; sed velle, ut alter bene se habeat, est esse benevolum illi, ergo existimant amicum debere esse benevolum amico. Tertio existimant amicum esse eum, qui convivit amico, atque eadem eligit, & simul cum illo delectatur, & dolet, eo pacto, quo matres gaudent, dum vident filios gaudentes, dolent, dum vident filios dolentes, sed ita convivere alteri, ut eadem appetamus, atque iisdem gaudeamus, & doleamus, est esse concordem; ergo communiter homines censent amicum debere esse concordem amico, adeoque ex communi opinione tres sunt effectus amicitiæ, beneficentia, benevolentia, & concordia.

2 *At aliquo, ex his amicitiam quoque definiunt, quorum vnumquodque probo viro erga seipsum inest, cæteris vero, quatenus tales se esse existimant. Videtur enim, quemadmodum dictum est, virtus, & probus vir vnicuique esse mensura.*

3 *Is enim secum consentit, & eadem tota anima appetit. Et vult etiam sibi ipsi bona, & quæ apparent, atque agit. Boni enim est sui quoque causa bonum elaborare, intellectiuæ siquidem partis gratia, quæ esse unusquisque nostrum videtur.*

4 *Vult quoque vivere se, & saluum esse, & maxime id, quo sapit. Probo enim viro esse bonum est. Vnusquisque autem sibi ipsi vult bona. Effectus vero alius, illud quod evasit, omnia habere eligit nemo. Habet enim etiamnunc Deus bonum, sed cum sit ipse id quodcumque est. Vnusquisque vero id, quod intelligit, esse videretur, vel præcipue.*

5 *Quique est huiusmodi, secum degere vult. Iucundè enim id facit, quippe cum, & factorum oblectabiles recordationes, & futurorum spes bonæ sint: tales autem sint jucundæ. Contemplationibus præterea abundat cogitatione: condoletque, & collætatur secum maxime: idem prorsus, & molestum est, & jucundum, & non alias aliud. Pœnitentia siquidem vacat, vt ita dicam.*

6 *Eo, quod igitur probo viro erga ipsum unumquodque horum inest, isque erga amicum, perinde atque erga seipsum sese gerit: est enim amicus*

alter

alter ipse, amicitia quoque esse horum aliquid videtur, & amici illi, quibus hæc insunt.

7 Nam vtrum erga seipsum amicitia sit, necne, in præsentia omittamus. Videretur autem eatenus esse amicitia, quatenus est duo, vel plura ex iis, quæ dicta sunt, & quia excessus amicitiæ similis est ei, quæ erga seipsum est.

2 Quoad secundum: ideo amicus debet esse beneficus, benevolus, & concors, quia cum debeat esse probus (dictum est enim, quod vera amicitia datur solum inter probos,) debet ita se habere ad amicum, sicut vir probus se habet ad se ipsum; sed vir probus est maximè sibi ipsi beneficus, benevolus, & concors, alij verò, qui non sunt probi, eatenus sunt sibi benefici, &c. quatenus sibi videntur probi, adeoque probitas vera, vel apparens est mensura beneficentiæ, benevolentiæ, & concordiæ, quam unusquisque habet ad se ipsum; ergo &c. Vt hæc melius explicentur, ostendendum est, quo pacto vir probus sit sibi ipsi maximè benevolus, concors, & beneficus.

3 Primo vir probus est maximè erga se ipsum beneficus. Ille enim est sibi maximè beneficus, qui quia sibi ipsi consentit, vult, & operatur sibi bona vera, & apparentia gratia sui; sed probus vult sibi vera bona, hoc est bona honesta, & bona apparentia, quia hæc eadem, quæ verè sunt bona, viro probo apparent bona; & præterea illa operatur, est enim proprium viri probi bene, & honeste operari, & gratia sui ipsius, hoc est gratia intellectus, qui principaliter est homo; ergo &c.

4 Secundo vir probus est maximè sibi ipsi benevolus. Ille enim est benevolus sibi, qui vult se saluum esse, & vivere, ac bene se habere, secundum id, quod præcipuè est ipse; sed vir probus vult se saluum esse, ac vivere in actu secundo, ac bene se habere secundum partem intellectivam, quæ est capax sapientiæ, & quæ principaliter est homo; ergo &c. Addit Aristoteles, quod qui amat se, eo ipso vult se conservari, & sic habere alia bona: nemo autem curat, ut si ipse non conservetur, sed mutetur in alium, qui ponatur loco illius, ille alius habeat bona. Ex entibus porro nullum magis remanet semper idem, quã Deus, quippe cui idem est esse, ac omnia bona esse, & bene se habere: siquidem Deus est totum suum bonum.

5 Tertio vir probus est maximè concors sibi ipsi. Ille enim est sibi concors, qui libenter, ac delectabiliter degit secum, & secundum omnes partes sui ijsdem delectatur, ac dolet, neque ita se habet, ut postquam delectatus est aliquo, mox per pœnitentiam doleat, ac nolit id factum; sed vir probus libenter degit secum, redeundo ad cor suum, ac delectabiliter cogitat de vita præterita bene acta, ac de futura, in qua sperat felicitatem; delectatur etiam contemplatione præsenti, qua dicit sibi ipsi multa jucundissima; præterea cum habeat partem sensitivam parentem rationi, de ijsdem delectatur secundum partem sensitivam, & rationalem, vel saltem non vehementer pars sensitiva repugnat rationi; & cum rectè agat, non pœnitet ipsum eorum, quæ facit; ergo &c.

6 Sicut igitur vir probus est sibi ipsi beneficus, benevolus, & concors, sic est etiam amico beneficus, benevolus, & concors, cum existimet amicum alterum se: & quia ita est affectus ad amicum, sicut ad se ipsum, ideo est amicus.

7 Quæritur, an possit idem esse propriè amicus sibi ipsi. Respondet Aristoteles, quod cum idem sit sibi ipsi summè beneficus, benevolus, & concors, nihil refert quærere, an sit dicendus propriè amicus, vel non, eo quod amicitia sit ad alterum. Adhuc enim amicitia ad alterum est, qua quis ita se habet ad alterum, secundum beneficentiam, benevolentiam, & concordiam, sicut ad se ipsum. Quo autem amicitia magis quoad hæc tria assimilatur modo, quo quis se habet ad se ipsum, eo est major, & perfectior.

8 At

8 At antedicta inesse videntur etiam plerisque, quamvis pravi sint. Numquid tamen quatenus sibi placent, probosque se esse existimant, eatenus participes eorum sunt. Nam ex iis, qui vehementer sunt pravi, & facinorosi, nemini hæc insunt, quin ne videntur quidem. Ferè autem neque pravis.

9 Dissentiunt enim inter se, dum alia cupiunt, alia nolunt, vt incontinentes, qui loco eorum, quæ sibi esse bona videntur, jucunda quidem eligunt, sed noxia. Alii autem ob ignaviam, & segnitiem ab agendis iis desistunt, quæ sibi esse optima existimant.

10 At qui multa, & gravia scelera perpetrarunt, & ob pravitatem odio habentur, & vitam fugiunt, seque ipsos interficiunt.

11 Ac quærunt quidem improbi huiusmodi alios, quibus cum diem traducant, & seipsos fugiunt, propterea quod quando secum sunt, multorum, & gravium scelerum recordantur, atque alia hujusmodi sperant, quorum, quando cum aliis versantur obliviscuntur: cumque nihil in se amabile habeant, amicè erga seipsos nullo modo afficiuntur. Neque igitur collætantur, neque condolent huiusmodi homines secum. Seditione enim anima eorum agitatur. Pars enim una ob pravitatem dolet, cum aliquibus abstinet, altera lætatur, & quasi divellentes illa huc, hæc illuc trahit, & licet fieri nequeat, ut simul doleat, & lætetur quispiam, sed paulo post tamen dolet, quia lætatus est, nolletque ea sibi jucunda extitisse. Pœnitentia enim pravi pleni sunt. Prauus ergo cum nihil in se habeat amabile, neque erga seipsum amice esse affectus videtur. Quod si ita se habere valde miserum est, enixe fugienda prauitas est, dandaque opera vnicuique, ut probus evadat: sic enim fiet, ut & erga seipsum amicè esse affectus, & aliorum esse amicus possit.

8 Quoad tertium: licet etiam aliqui pravi videantur esse sibi ipsis benefici, benevoli, & concordes, adhuc eatenus solum participant aliqualiter hæc, quatenus sibi videntur probi; & quia vehementer pravi non videntur sibi ipsis probi, ideo vehementer pravi non sunt ipsi ipsis benefici, benevoli, & concordes. Imo quia raro accidit, ut vir prauus videatur sibi bonus, ideo raro accidit, ut vir prauus sit sibi beneficus, benevolus, & concors.

9 Primo igitur vir prauus non est beneficus sibi ipsi. Ille enim est sibi beneficus, qui non solum cupit, sed vult, & facit sibi bona, quæ cupit; sed licet prauus, ex. gr. incontinens, velit sibi vera bona, hoc est bona honesta, adhuc cum sibi ipsi diffideat, victus passione, anteponit jucunda nociva honestis, quæ sunt vera bona; timidus ex formidine, atque inertia omittit facere ea, quæ sibi existimat optima; ergo &c.

10 Secundo prauus nec est sibi benevolus. Ille enim est sibi benevolus, qui vult sibi conservationem, & vitam, & delectatur sua vita, illamque amat; sed qui valde nefanda egerunt, odio habent propriam vitam, & aliquando etiam mortem sibi consciscunt; ergo &c.

11 Tertio prauus neque etiam est sibi concors. Ille enim est sibi concors, qui libenter, ac delectabiliter versatur secum, redeundo ad cor, atque iisdem secundum omnes sui partes delectatur, ac dolet; sed vir prauus non libenter, ac delectabiliter degit secum, redeundo ad cor; cum enim redit ad seipsum, recordatur malorum, quæ gessit, ac timet graviora mala, quæ illi imminent, ideoque fugit se ipsum, ac libenter versatur cum aliis, seque effundit in exteriora, ut obliviscatur suorum malorum; præterea anima improbi est velut in quadam seditione, ideoque interdum dolet, pœnitet, & abstinet à quibusdam malis, interdum pravitate lætatur, ac in diversas partes trahitur, ac velluti divellitur à ratione, & à sensu, & etiam à contrariis passionibus; ergo &c. Licet autem non possit eodem tempore eodem delectari, & dolere, adhuc postquam nunc delectatus est aliquo, paulo post eodem dolet, ac mæret de hoc ipso, quod fuerit delestatus, & nollet fuisse delectatus, ac sæpissime eum pœnitet eius, quod fecit; ergo cum improbus nihil habeat amabile, non est amicabiliter affectus erga se ipsum. Concludit Aristoteles, quod quia valde miserum est esse talem, qualem diximus esse impro-

improbum, totis viribus vitanda est pravitas, & enitendum est, ut euadamus boni, ut sic amicabiliter afficiamur, tum erga nos ipsos, tum erga amicos.

De Benevolentia. Cap. V.

1 *Iam vero benevolentia est quidem similis amicitiæ, amicitia tamen non est quippe cum benevolentia erga ignotos quoque, & latens esse possit, amicitia non possit. Et prius etiam dicta hæc sunt.*

2 Sed neque amatio est. Neque enim intentionem, neque appetitionem habet, quæ amationem consequuntur. Atque amatio quidem cum consuetudine, benevolentia de recenti etiam fit: id quod etiam erga certatores contingit. Benevoli siquidem eis fiunt, simulque cum eis volunt, nihil tamen cooperarentur. Sicut enim diximus, de recenti benevoli fiunt, & leviter diligunt.

DEscendens iam Aristoteles ad agendum in particulari de tribus enumeratis effectibus amicitiæ, & incipiens à benevolentia, primo ostendit, quod benevolentia differt tum ab amicitia, quæ consistit in habitu, tum ab amatione, quæ consistit in quadam passione: secundo probat benevolentiam esse quoddam principium amicitiæ, non quidem ejus, quæ fundatur in utilitate, vel delectabilitate, sed ejus, quæ fundatur in virtute.

1 Quoad primum: quod licet benevolentia sit similis amicitiæ, adhuc non sit amicitia per modum habitus, probatur: benevolentiam enim possumus habere etiam erga ignotos, & ita, ut lateat eum, erga quem sumus benevoli; sed amicitiam non possumus habere erga ignotos, & ita, ut lateat eos, erga quos sumus benevoli; debemus enim habere experientiam de virtute amici, & amicitia consistit in mutuo amore non latente, ut dictum est lib. 8. cap. 23. ergo &c.

2 Quod benevolentia non sit idem, ac amatio per modum passionis, probatur dupliciter. Primo benevolentia est simplex actus voluntatis, ac non includit distensionem animi, ac quamdam passionem in appetitu sensitivo; sed amatio hæc includit, vel trahit, adeoque non est simplex motus animi; ergo &c. Secundo amatio non fit, nisi ex quadam consuetudine: non enim aliquis repente habet affectum amationis, qui cum sit vehemens, paulatim crescit; sed benevolentia fit etiam repente, ideoque spectatores aliquando repente evadunt benevoli erga certantes in theatro, ac volunt illis bona, licet ex levitate dilectionis nihil facerent pro ipsis; ergo &c.

*3 Videtur igitur principium amicitiæ esse, non secus atque amoris, ea voluptas, quæ ex aspectu percipitur. Nemo enim amore capitur, nisi prius specie fuerit oblectatus. Qui vero forma oblectatur, nihilo magis amore capitur, sed cum & absentes desiderat, & præsentes cupit. Ita vero etiam amici esse non possunt, nisi benevoli prius fuerint, benevoli autem nihilo magis diligunt. Volunt enim tantum bona iis, quibus sunt benevoli, nihil tamen cooperarentur, nullamque pro ipsis molestiam susciperent. Quocirca translatione utens aliquis esse ipsam principium amicitiæ diceret, quæ cum inveterata fuerit, & in consuetudinem devenerit, amicitia evadat: 4 * non ea quidem, quæ ex utilitate, aut voluptate conciliatur: neque enim ob hæc benevolentia existit. Nam qui beneficio est affectus, pro iis, quæ accepit, benevolentiam retribuit, iuste se gerens. Qui vero aliquem prosperè agere vult spe utilitatis consequendæ ex ea re, non illi, sed sibi potius benevolus est: quemadmodum neque amicus, si commodi alicujus causa illi obsequitur. Omnino autem benevolentia ob virtutem, & probitatem quandam existit, cum pulcher aliquis, aut fortis, aut tale aliquid visus cuipiam fuerit, sicut de certatoribus jam diximus.*

3 Quoad secundum: licet benevolentia non sit amicitia, adhuc est principium amicitiæ. Explicatur. Ad hoc, ut quis capiatur amore alicuius, debet delectari pulchritudine illius; nisi enim delectaretur, non caperetur amore. Adhuc tamen non eo ipso, quod aliquis delectetur pulchritudine alicuius, capitur amore illius, sed ad hoc, ut sit captus amore, requiritur, ut affectet, ac desideret eius præsentiam; ergo

ergo delectatio de pulchritudine alicuius non est amatio, sed est principium amationis. Proportionaliter est impossibile, ut quis evadat amicus alicuius, nisi ante sit benevolus illi, eo pacto, quo spectatores fiunt benevoli certantibus. Adhuc tamen non eo ipso, quod quis sit benevolus alteri, est amicus illius. Benevolentia enim aliquando est ita debilis, vt quis nihil ageret, neque ullam molestiam susciperet pro eo, erga quem est benevolus; ergo benevolentia non est amicitia, potest tamen dici principium amicitiæ; potest etiam asseri, quod benevolentia, si diuturnitate, & consuetudine stabiliatur, & perficiatur, evadit in amicitiam.

4 Sed potest quæri, cujus amicitiæ benevolentia sit principium? Dicendum, quod benevolentia non est principium amicitiæ fundatæ in utilitate, vel delectatione, sed solius amicitiæ fundatæ in virtute. Probatur: benevolentia enim est principium illius amicitiæ, in qua locum habet, non autem illius, in qua locum non habet; sed benevolentia non habet locum, neque in amicitia fundata in delectatione, neque in amicitia fundata in utilitate, sed solum in amicitia fundata in virtute, ergo &c. Probatur minor: qui enim amat aliquem, ut sibi delectabilem, vult sibi bonum delectationis ex amico, non autem vult bonum amico, imo aliquando vult amicum dare sibi delectationem, licet hoc redundet in malum amici, ergo in amicitia delectabili non habet locum benevolentia. Proportionaliter licet qui accepit ab altero beneficium, & ideo amat illum, sit benevolus benefactori, adhuc qui vult alteri prosperitatem, ut ipse consequatur aliquod emolumentum ex prosperitate ipsius, verè non est benevolus illi, sed sibi, cum verè non velit bona illi, sed sibi, ergo neque in amicitia fundata in delectatione, neque in amicitia fundata in utilitate, habet locum benevolentia: habet igitur locum tantummodo in amicitia fundata in virtute. Benevolentia enim est, per quam quia quis apparet bonus, puta fortis, aut pulcher &c. ideo complacemus de ipso, & volumus illi bona, eo pacto, quo quia spectator complacet de certante, incipit esse illi benevolus, atque optare bonum victoriæ.

De Concordia. Cap. VI.

1 Concordia præterea spectare quoque ad amicitiam videtur. Vnde opinionis consensio minime est: hoc enim iis etiam, qui mutuo sese ignorant, posset inesse.

2 Neque eos, qui qualibet de re consentiunt, concordes esse inquiunt, verbi causa, si de cœlestibus consentiant. Concordes enim de his esse ad amicitiam non attinet.

3 Sed civitates concordes esse dicunt, cum de illis, quæ conferunt, consentiunt, & eadem eligunt, aguntque ea, quæ publicè visa fuerint. Circa agenda igitur concordes sunt, atque ea, quæ in magnitudine consistunt, & vtrisque, vel omnibus inesse possunt: vt civitates cum omnibus visum fuerit magistratus electione esse creandos: vel ineundam cum Lacedæmoniis societatem: vel regnare Pittacum, quando etiam ipse voluerit. At cum uterque seipsum vult, ut in Phœnissis, in seditione sunt. Concordes autem esse non est, si idem uterque animo concipit, quodcunque illud sit, sed si quod in eodem est: ut cum, & populus, & probi viri optimos regnare consentiunt. Ita enim omnibus contingit id, quod appetunt.

4 Concordia vero civilis esse amicitia videtur, quemadmodum etiam dicitur. Circa conducentia enim versatur, atque ea, quæ ad vitam attinent.

Agit deinde Aristoteles de concordia, ac primo examinat, quid sit, & circa quam materiam versetur: secundo ostendit concordiam dari solum inter bonos, non autem inter malos.

1 Quoad primum: aliqui putant concordiam consistere in hoc, quod aliqui conveniant in eadem opinione. Sed contra est, quia concordia datur solum inter amicos, & notos; sed etiam ignoti possunt convenire in eadem opinione; ergo &c.

2 Sed iam quæritur, circa quam materiam

riam versetur concordia? Primo non videtur versari circa speculabilia. Concordia enim spectat ad amicitiam; sed non spectat ad amicitiam, quod aliqui consentiant in opinionibus speculativis circa cœlestia ex. gr. ergo &c.

3 Videtur igitur concordia versari circa operabilia communia. Qui enim in civitatibus conveniunt in hoc, quod quædam sunt communiter facienda, & illa eligunt, atque agunt, illi dicuntur concordes. Præsertim verò concordia consistit in hoc, quod aliqui conveniant in electione quorumdam, quæ sunt alicuius momenti, & quæ spectant ad omnes. Ex. gr. civitates dicuntur concordes, cum omnibus videtur magistratus esse eligendos, aut societatem cum Spartanis ineundam, aut Pitaco demandandum magistratum, si etiam ipse consentiat in electionem sui. Ratio est, quia tum conveniunt in electione rerum magni momenti, & quæ ad omnes communiter spectant. Cum verò duo, vel plures non conveniunt in deferendo magistratu eidem, sed uterque vult se eligi in magistratum, tum sunt discordes, & fit seditio, ut accidit in Phœnissis. Neque enim sunt concordes duo, qui conveniunt in volendo magistratu, vel alio bono sibi ipsis: imo ex hoc ipso, quod aliqui conveniant in volendis aliquibus bonis sibi ipsis, causantur omnes discordiæ; sed tum sunt cõcordes, cum conveniunt in volendo idem eidem: ex. gr. concordes in civitate sunt, quando tum populus, tum meliores conveniunt in deferendo imperium optimatibus. Tum enim per hoc, quod imperium optimatibus deferatur, omnes voti compotes fiunt.

4 Ex eo, quod concordia versetur circa utilia communiter, & etiam amicitia civilis versetur circa utilia communiter, videtur, quod amicitia civilis sit quædam concordia. Tum enim cives dicuntur amicè versari, cum conveniunt in electionibus communibus.

5 Estque huiusmodi concordia inter probos viros. Hi enim & secum, & inter se sunt concordes, cum in iisdem ut ita dicam sint. Huiusmodi siquidem hominum voluntates permanent, neque transfluunt, sicut Euripus: voluntque ea, quæ, & iusta sunt, & conducunt, atque hæc communiter appetunt. At ut pravi concordes sint, nisi parumper, sicut etiam ut sint amici, fieri non potest, cum in utilibus rebus ampliorem partem appetant, in laboribus contra, & ministrationibus deficiant. Cum enim vnusquisque sibi hæc velit, alterum ad examen revocat, & prohibet. Nam quod commune est, perit, cum ab his non servetur. Atque inde evenit, ut cum alii necessitatem inferant, ipsi vero, quæ iusta sunt facere nolint, seditione agitentur.

3 Quoad secundum: concordia datur inter bonos, nec potest dari inter pravos. Ratio, cur concordia detur inter bonos est, quia inter eos datur concordia, qui conveniunt in volendis utilibus, & iustis, & in tali voluntate sunt stabiles, ita ut non mutent propositum, nec fluant, ac refluant ex una voluntate in aliam ad modum Euripi; sed boni consentiunt, tum sibi ipsis, tum aliis bonis in volendis utilibus, ac iustis, & sunt stabiles in tali voluntate; ergo &c. Ratio, cur improbi non possint esse concordes, & amici, nisi brevi tempore est, quia improbi nolunt iusta, sed volunt sibi ex utilibus plus, quam illis debeatur, ex ministeriis, aliisque fugiendis, minus, quam ipsis debeatur: dum verò singuli eorum volunt sibi plus ex bonis, ac minus ex malis, scrutantur, quo pacto impediant alios, ne adipiscantur id, quod ipsi cupiunt; ergo quandoquidem non conveniunt in appetendo iusto, quod est commune bonum, perit inter eos concordia, & versantur in perpetua quadam seditione, dum unus urget alium ad hoc, ut reddat quod ipsi debetur, ipse verò non vult aliis tribuere, quod debetur ipsis.

De

De Beneficentia; & cur qui beneficia contulerunt magis ament eos, quibus beneficia contulerunt, quam ab iis redamentur.

Caput VII.

1 *AT verò benefici amore magis uidentur eos quos beneficiis affecerunt, quam affecti illos, à quibus acceperunt: id quod quasi à ratione dissentaneum quæri consueuit.*

2 Plerisque igitur id contingere propterea uidetur quia hi debent, illis debetur. Sicut ergo in mutuis illis, qui debent, eos non esse uolunt, quibus debent, qui uerò mutuarunt, de salute debitorum curam etiam habent: sic & eos ajunt, qui beneficium contulerunt, ut pote gratias recepturos, uelle illos esse, quibus contulerunt illis autem non esse curæ, ut quippiam retribuant. Atque Epicharmus quidem fortasse diceret ipsos hæc ex prauo spectantes dicere. Sed esse hæc humana res uidetur. Immemores enim sunt plerique, magisque beneficium accipere, quam conferre appetunt.

3 Videretur autem hujusce rei magis naturalis causa esse, neque similis ei, quæ de mutuantibus relata est. Non enim est dilectio circa illos, sed uoluntas, ut salui sint, recipiendi causa. At qui beneficium contulerunt, eos, qui acceperunt, diligunt, atque amant, etiamsi nulla in re ipsis utiles, uel in præsentia sint, uel in posterum sint futuri.

1 AGit demum Aristoteles de beneficentia, ac circa eam proponit quęstionē, cur benefactores magis ament eos, quibus contulerunt beneficia, quam ab iis redamentur? Ratio dubitandi est, quia qui acceperunt beneficia, tenentur ex gratitudine diligere eos, à quibus acceperunt beneficia; qui vero contulerunt beneficia non tenentur diligere eos, quibus beneficia contulerunt; ergo rationabile videtur, ut qui beneficia acceperunt, magis ament sunt benefactores, quam ab iis amentur.

2 Aliqui dicunt rationem esse, quia connaturale est, ut debitor non amet eum, cui debet, imo potius nollet eum esse. Ita videmus, quod qui acceperunt mutuum, adeoque debent creditori reddere mutuum, non amant creditores, sed nollent illos esse. E converso creditores videntur amare debitores, cum velint illos esse, & conservari, & curam etiam adhibeant, ut conserventur; sed qui contulit beneficium, est creditor, qui beneficium accepit, est debitor; ergo &c. Hanc rationem attulit Epicharmus respiciens ad malitiam hominum. Videntur enim homines ex quadam malitia naturæ libentius accipere, quam conferre beneficia.

3 Sed contra hanc rationem est, nam creditores non amant debitores, sed solum volunt illos conservari, ac vivere, ut possint ab ipsis recipere mutuum, sed qui contulerunt beneficia, verè diligunt illos, quibus contulerunt beneficia, & volunt illis bona, etiam nullam ab iis sperant utilitatem; ergo ratio allata non soluit quæstionem. Quærimus enim, cur qui beneficia contulerunt verè diligant eos, quibus beneficia contulerunt, imo magis diligant, quam ab iis diligantur?

4 Id quod etiam in artificibus contingit. Vnusquisque enim opus proprium magis amat, quam ab opere amaretur, si animatum fieret. Maximè verò fortasse circa poetas idem euenit, qui poemata propria perinde, ac filios supra modum amant. Huic rei simile est, quod ad benemeritos attinet. Nam beneficio affectus opus ipsorum est: id igitur amant magis, quam opus eum, qui effecit. Hujusce rei illud in causa est, quod esse est expetibile, atque amabile omnibus: sumus autem operatione, & actu: uiuendo enim, atque agendo sumus. Qui fecit igitur, operatione opus ipsum quodammodo est: quocirca amat opus, propterea quod esse appetit. At hoc naturale est. Quod enim potestate, est id operatione opus ipsum indicat.

5 Adde, quod ei, qui beneficium contulit, honestum illud est, quod actione est perfectum: quare gaudet eo, in quo illud est: qui uerò affectus est, nihil honesti habet in illo. qui

affecit, sed si modo quicquam habet, id est, quod conducit: at id minus jucundum, atque amabile est.

6 Præsentis siquidem operatio, futuri spes, facti memoria jucunda est. At jucundissimum est, quod operatione consistit, atque amabile simili modo. Et igitur, qui affecit, opus permanet: honestum enim est diuturnum. Ei verò, qui est affectus, præteriit utilitas.

7 Ac memoria quidem honestarum rerum jucunda est: utilium non admodum, vel minus. Expectatio verò sese habere contrario modo videtur.

4 Rejecta hac ratione affert Aristoteles alias quatuor rationes hujus rei. Prima igitur ratio est: omnis artifex magis amat suum opus, quam ab opere amaretur, si opus haberet animam, & intellectum, ut videre est præsertim in poetis, qui valde amant sua poemata, ad eum fere modum, quo patres amant filios; sed qui beneficia alteri contulerunt considerant beneficio affectum, ut opus ipsorum; ergo &c. Ratio, cur unusquisque amet suum opus, est, quia unusquisque appetit esse actu, & viuere actu; sed actu sumus, ac viuimus per operationem; ergo unusquisque amat suam operationem, quasi suum esse, & suum viuere; ergo opus, cum sit operatio ejus, qui facit, est quoddam esse eius; ergo non est mirum, si amat suum opus tanquam quoddam suum esse actuale, per quod declaratur, ac reducitur in actum potentia agentis.

5 Secunda ratio est: unusquisque amat suum bonum, eoque delectatur, ac tanto magis, quanto bonum est majus; sed hoc, quod est *contulisse beneficium alteri*, est bonum honestum eius, qui contulit, hoc quod est *accepisse beneficium ab altero*, non est bonum honestum ejus, qui accepit, sed solum est bonum utile, quod est multo minus bono honesto; ergo qui beneficium contulit alteri, tanto magis amat beneficium collatum, de eoque lætatur, quam is, qui accepit, amet beneficium acceptum, quanto bonum honestum est majus, ac delectabilis utili; ergo cum benefactor magis amet beneficium collatum, quam is, qui beneficium accepit, amet beneficium acceptum, benefactor magis amat eum, in quo videt beneficium, quam is, qui beneficium accepit, amet eum, à quo beneficium accepit.

6 Confirmatur, quia licet sit delectabilis, tum actus, quo fruimur bono præsenti, tum memoria boni præteriti, tum spes boni futuri, adhuc actus, quo fruimur bono præsenti, est multo delectabilior memoria boni præteriti, ac spe boni futuri; sed benefactor delectatur honestate beneficii collati, ut bono præsenti; bonum enim honestum est permanens, ac non transit cum actione; qui verò beneficium accepit, delectatur utilitate beneficii accepti, ut præterita: nam utilitas non est permanens, sed cito transit; ergo multo magis qui contulit beneficium delectatur de beneficio collato, quam qui accepit de beneficio accepto; ergo etiam benefactor magis amat eum, in quo est bonum honestum beneficii collati, quam qui beneficium accepit amet eum, in quo fuit utilitas beneficii accepti.

7 Confirmatur ulterius, quia memoria honestarum actionum, quas aliquis facit, est valde delectabilior memoria utilium, quæ quis accepit, cum è conuerso delectabilior sit spes, & expectatio bonorum utilium, quam bonorum honestorum; sed qui contulit beneficium recordatur honestorum, quæ fecit, qui beneficium accepit recordatur utilium, quæ accepit; ergo non est mirum, si memoria beneficii sit delectabilior ei, qui beneficium contulit, quam ei, qui accepit; ergo cum beneficium ut collatum sit delectabilius, quam ut acceptum, etiam is, cui collatum est beneficium, est amabilior eo, qui contulit beneficium.

8 Atque amatio sanè effectioni, amari affectioni simile est. Amare igitur, atque ea, quæ ad ami-

amicitiam pertinent, eos consequuntur, qui in actione excellunt.

9 Praeterea omnes ea, quae laboriose facta sunt, magis amant, ut qui pecunias acquisiuerunt, magis, quam qui ab aliis acceperunt: at beneficio affici labore vacare, benefacere laboriosum videtur. Propterea etiam matres liberorum sunt amantiores. Laboriosior siquidem generatio est, magisque suos esse filios sciunt. Id autem beneficiis quoque esse proprium videtur.

8 Tertia ratio est: qui comparatur ad alterum, sicut excellens in agendo, rationabile est, ut excellat in iis, quae spectant ad actiones; sed qui contulit beneficium comparatur ad eum, qui beneficium accepit, sicut agens ad patiens, adeoque ut excellens in agendo; ergo rationabile est, ut excellat in iis, quae spectant ad actionem; sed amare spectat ad actionem, amari ad passionem; ergo rationabile est, ut qui contulit beneficium alteri, excellat illum in amando, adeoque magis amet, quam ametur.

9 Quarta ratio est: illa bona, quae nobis facimus cum labore, magis diligimus, quam ea, quae accipimus sine labore, ideoque magis amant divitias ii, qui suis laboribus eas acquisiuerunr, quam ii, qui divitias ab aliis sine ullo labore acceperunt; sed beneficium conferre laboriosum est conferenti, beneficium accipere non est laboriosum accipienti; ergo &c. Confirmatur, nam quia matres filios suos susceperunt cum majori labore, quam patres, ac magis sciunt illos esse suos filios, magis amant filios, quam patres; ergo quia qui beneficia contulerunt magis laborarunt, quam qui beneficia acceperunt, ideo magis amant eos, quibus beneficia contulerunt, quam ab iis amentur.



Vtrum vir probus debeat esse amator sui magis, quam aliorum? Caput VIII.

1 AT enim dubitatur, utrum amare seipsum maxime, an aliquem alium oporteat. Increpant enim eos, qui seipsos maxime amant, & quasi in dedecus sui amatores appellant.

2 Videturque prauus sui causa omnia agere, ac tanto magis, quanto improbior fuerit: unde ipsi crimini dant, quòd ab seipso nihil agat, Probus autem ob honestatem, atque id eo magis, quo melior est, amicique causa, sui autem causa agere omittit.

*3 Ab orationibus tamen his opera ipsa discrepant: atque id non absurdè. Dicunt enim eum maxime amandum esse, qui maxime sit amicus: maxime verò est amicus, qui vult bona ei, cui maxime vult, illius causa, etiam si id sciturus sit nemo. At haec unicuique erga seipsum, 4 * & caetera etiam omnia, quibus amicus definitur, maxime insunt. Dictum siquidem est omnia, quae ad amicitiam attinent, à seipso ad alios quoque devenire.*

5 Prouerbia item omnia consentiunt, ut Vna anima: &. Communia omnia amicorum: &. Aequalitas amicitia: &. Tibia genu propinquius. Omnia enim haec unicuique erga seipsum maxime insunt: quippe cum amicus maxime sibi ipsi sit. Amare igitur etiam seipsum maxime oportet.

1 POstquam Aristoteles egit de essentia, speciebus, proprietatibus, & effectibus, seu operibus amicitiae, proponit, ac soluit quasdam quaestiones circa amicitiam. Prima ergo quaestio est, utrum vir probus debeat maxime amare seipsum, an potius debeat magis amare aliquem aliũ, quam se? Ratio dubitandi est, quia ex una parte videtur, quod homines non debeant maxime amare se ipsos: primo, quia homines vituperant eos, qui valde amant seipsos, eisque obiiciunt, ut quiddam turpe, quod sint amatores sui; ergo &c.

2 Secundo ea est differentia viri probi ab improbo, quod improbus omnia agit gratia sui, & propter utilitatem propriam, & quo pejor est, eo magis omnia operatur propter propriam utilitatem, ideoque vi-

tuperatur, quia nihil agit, nisi propter suum commodum: è converso vir probus negligit propriam utilitatem, & omnia operatur propter honestatem, & gratia amicorum; sed qui maximè operatur propter propriam utilitatem, maximè amat seipsũ: qui neglecta propria utilitate, operatur gratia amicorum, non maximè amat seipsum; ergo improbus videtur differre à probo per hoc, quod improbus maximè amat, seipsum, probus è converso; ergo non oportet maximè amare seipsum, cum id sit proprium improbi.

3 Ex alia parte his rationibus videtur obstare communis modus operandi hominum, per quem ostendunt, quod maximè amant se ipsos; & præterea obstant rationes, quibus suadetur debere unumquemque maximè seipsum amare. Primo enim communiter dicitur, quod oportet maximè amare eum, qui est maximè amicus; sed is est maximè amicus unicuique, qui vult illi bona gratia ipsius, etiamsi nullus sciat; ergo opertet maximè amare eum, qui vult unicuique bona gratia ipsius, etiamsi nemo sciat; sed hoc pacto unusquisque est affectus erga seipsum; unusquisque enim vult sibi ipsi bona gratia sui, etiamsi nemo sciat; ergo &c.

4 Secundo: is est maximè amandus, qui primo, & maximè habet ea, per quæ definitur amicitia; sed ea, per quæ definitur amicitia, primo conveniunt unicuique erga seipsum, & per hoc transferuntur ad alios: dicitur enim amicus debere amare amicum, ut alterum se; ergo &c.

5 Tertio: proverbia dicunt, quod amici sunt anima una, quod amicorum omnia communia, quod amicus se habet ad amicum, sicut genu ad tibiam, per quæ omnia significatur, quod amicitia consistit in quadam unitate; sed unusquisque est sibi, ipsi maximè unus; ergo unusquisque debet esse maximè amicus sibi ipsi, adeoque debet maximè amare seipsum.

6 Cum igitur utrique probabilitatem afferant, non injuria in dubium venit, utros sequi magis debeamus, Quocirca fortasse hujusmodi orationes, quorsum utræque, & quatenus veræ sint, dividendum est, ac distinguendum.

7 Si itaque statueremus, quo pacto utrique sui amatorem appellant, forsitan hoc constaret. Qui igitur hoc in opprobrium inducunt, eos sui amatores vocant, qui sibi in pecuniis honoribus, & voluptatibus corporis amplius vendicant. Plerique enim hæc appetunt, hisque, perinde atque optima sint, omni studio incumbunt, unde etiam decertabiles res ipsæ euaserunt. Qui ergo in his plus sibi usurpant, cupiditatibus, atque omnino affectibus, irrationalique animæ parti obsequuntur. Hujusmodi autem plerique è vulgo sunt. Atque iccirco à plerisque, qui pravi sunt, imposita appellatio est. Merito igitur his, qui ita sui sunt amatores, opprobrio datur. Eos autem, qui hujusmodi res sibi attribuunt, solere à plerisque sui amatores vocari, dubium non est. Nam si quis semper, vel justa agere, uel temperantia, vel qualiacunque alia ex virtute maximè omnium agere studeat, semperque, quod honestum est, sibi vendicet, eum sui amatorem appellabit nemo, neque vituperabit.

6 Propositis rationibus dubitandi, descendit Aristoteles ad solutionem quæstionis, ac primo dicit, quod cum sint rationes pro utraque parte, utrique parti est aliquid concedendum, adeoque dicendum in aliquo sensu esse verum, quod vir probus non debet esse amator sui, in aliquo sensu esse falsum.

7 Ut igitur explicetur, in quo sensu vir probus non debeat esse amator sui, explicandum est, quem vocent amatorem sui, qui asserunt turpe esse amare seipsos. Eos igitur vocant amatores sui, qui sibi plus tribuunt in pecuniis, honoribus, voluptatibus corporis, & in aliis bonis, quæ summo studio vulgus affectat, ac pro quibus decertat; sed qui plus tribuunt sibi ex talibus bonis, ideo illa expetunt, ut expleant cupiditates, & passiones, & ut gratificentur sensitivæ parti animæ, quæ est irratio-

nalis,

ñalis, ac proinde sunt vituperandi; ergo amatores sui, prout sumuntur à vulgo, verè sunt vituperandi, ac proinde in hoc sensu vir probus non debet esse amator sui, cum non debeat gratificari appetitui sensitivo, nec debeat tribuere sibi plus ex divitiis &c. Quod verò vulgus eos solum dicat amatores sui, & ut tales vituperet, qui sibi plus tribuunt ex voluptatibus corporis &c. patet: nam si quis semper studeat agere honestissima, ac iustissima &c, ac semper tribuat sibi plus ex bonis honestis, nemo vocabit illum amatorem sui, neque reprehendet; ergo &c.

8 *Quamquam is magis esse sui amator videretur, cum ea, quæ maximè, & honesta, & bona sint, sibi attribuat,* 9 * *suique præstantissimæ parti obsequatur, eique in omnibus obtemperet. Sicut autem & ciuitas esse maxime id videtur, quod in ipsa præstantissimum est, & omnis alia congregatio, ita, & homo. Et sui amator igitur est, qui id amat, eique obsequitur. Continens item, & incontinens ex eo dicitur, quod mens contineat reliqua, & vincat, aut minime: quasi id unusquisque sit. Videnturque egisse ipsi, & sponte, quæ cum ratione maxime egerunt. Id igitur præcipue esse unumque, probumque utrum præcipue id amare, obscurum non est. Vnde etiam sui amator maxime esset, diuersa quidem specie ab eo, qui vituperatur: qui sanè tanto differt, quanto vita cum ratione illi præstat, quæ ex perturbatione traducitur, & appetitio, vel honesti, vel eius quod conferre videatur.*

8 In alio tamen sensu vir probus est amator sui; primo quia ille maximè amat seipsum, qui sibi tribuit maxima bona; sed vir probus tribuit, atque eligit sibi bona honesta, quæ sunt maxima omnium bonorum; ergo &c.

9 Secundo ille maximè amat seipsum, qui vult, & eligit bona præcipuæ parti sui, quæ maximè est ipse; sed vir probus vult, & eligit bona præcipuæ parti suæ, hoc est intellectui, qui maximè est ipse; ergo &c. Quod autem homo maximè sit intellectus, & ratio, probatur tripliciter; primo, quia Civitas, & alia quælibet congregatio videtur maximè esse id, quod est præcipuum in ipsa; ergo etiam homo maximè est intellectus, qui est præcipuus in homine. Secundo homo dicitur continens, cum ratio continet, ac vincit appetitum; dicitur incontinens, cum ratio non continet, neque vincit, sed vincitur; ergo ratio ipsa est homo: alioquin non diceretur homo continens, cum ratio continet. Tertio tum maximè homo censetur sponte agere, cum operatur secundum rationem; cum verò operatur ex concupiscentia, vel ira, non videtur sponte agere; ergo sola ratio videtur homo, appetitus sensitiuus non tam videtur homo, quam aliquid hominis; sed vir probus maximè amat rationem, eique vult bona; ergo maximè amat id, quod est ipse, adeoque maximè amat seipsum. Hic tamen modus, quo vir probus amat seipsum, differt specie ab illo alio modo, quo improbus amat seipsum, & tantum est illi dissimilis, quantum vita secundum rationem dissimilis est vitæ secundum passiones, & secundum appetitum sensitiuum, & quantum, bonum honestum, quod est verum bonum quodque sibi vult vir probus, differt à bonis utilibus, quæ videntur eligenda improbo, & quæ sibi eligit improbus.

10 *Eos itaque, qui circa honestas actiones præcipue student, omnes admittunt, ac dant.*

11 *Si omnes autem ad honesta consequenda certarent, honestissimaque agere contenderent, & publicè omnibus opportuna, & priuatim singulis maxima bona euenirent. Siquidem virtus tale quid est.*

12 *Quocirca bonus vir esse sui amator debet: nam honesta agendo, & sibi, & alijs proderit: prauus non debet: eo quod prauos affectus sequens, & sibi, & alijs nocebit.*

13 *Ac prauo quidem homini, quæ agere debet, & quæ agit, inter se discrepant. At probus, quæ debet, ea etiam agit. Mens enim omnis, quod sibi optimum est, eligit: probus vero menti obtemperat.*

10 Hinc ſequitur primo, quod amor, quo probus amat ſeipſum eſt laudabilis, ideoque omnes laudant eos, qui toti ſunt in agendis rebus honeſtiſſimis.

11 Secundo ſequitur, quod amor, quo vir probus amat ſeipſum, non ſolum eſt honeſtiſſimus, ſed etiam utiliſſimus, tum privatim, tum publicè: ideoque ſi omnes certarent bona honeſta conſequi, & res honeſtiſſimas agere, omnes communiter haberent, quæ oportet, & unuſquiſque privatim conſequeretur virtutes, quæ ſunt maxima bona.

12 Tertio ſequitur, quod vir probus debet eſſe amator ſui, improbus è converſo non debet eſſe amator ſui. Patet ex dictis. Ex eo enim, quod probus amet ſeipſum, prodeſt tum ſibi, tum aliis, agendo honeſta, & juſta, ex eo, quod improbus amet ſeipſum, nocet ſibi, & aliis, ſequendo affectus pravos, & agendo inhoneſta, atque injuſta.

13 Quarto ea, quæ improbus agit ex amore ſui, diſſonant iis, quæ oportet agere; ea, quæ probus agit ex amore ſui, conſonant iis, quæ oportet agere. Probatur: vir enim probus diligit ſe ſecundum rationem, adeoque ex amore ſui paret rationi, & operatur ſecundum rationem; ſed quæ ſunt ſecundum rationem, ſunt agenda; ergo vir probus ex amore ſui agit ea, quæ ſunt agenda: è converſo improbus amat ſe ſecundum ſenſum, & ex tali amore operatur contra rationem; ſed quæ ſunt contra rationem, non ſunt agenda; ergo improbus ex amore ſui facit ea, quæ non ſunt agenda.

14 *Verum autem eſt, quod de probo viro dicitur, eum amicorum cauſa, & patriæ multa agere, etiamſi pro ipſis mors fuerit oppetenda. Nam, & pecunias, & honores proiiciet, & demum ea bona, quæ in certamen apud homines veniunt, dum quod honeſtum eſt, ſibi ipſi vendicat. Brevi enim tempore lætari, vehementer, magis eligeret quam longo leviter: & viuere honeſtè uno anno, quam multis quomodolibet: unam item actionem honeſtam, & magnam, quam multas, & paruas. Hoc autem ijs fortaſſe euenit, qui pro aliis mortem obire conſueuerunt.*

15 *Eligunt enim magnum quoddam honeſtum ſibi ipſis, pecuniaſque profunderent, quo amici plures accipiant. Pecuniæ enim amico, ipſi honeſtum comparatur. Quod autem majus bonum eſt, ſibi attribuit. In honoribus, etiam, & magiſtratibus idem modus eſt: omnia enim hæc amico concedet. Honeſtum ſiquidem hoc ipſi eſt, ac laudabile, ut merito probus eſſe videatur, cum honeſtatem omnibus anteponat. Fieri item poteſt, ut actiones amico permittat, ſitque ipſi honeſtius, quod cauſa amico fuerit, ut eas egerit, quam ſi ipſe egiſſet. In omnibus igitur laude dignis rebus honeſtatis amplius ſibi attribuere vir probus videtur. Atque ita quidem ſui amatorem eſſe oportet, ſicut dictum; ut plerique autem ſunt, minime.*

14 Ex his poteſt explicari, quo pacto licet vir probus maximè amet ſeipsum, & velit optimum ſibi, adhuc plurima agat gratia amicorum, & patriæ, & ſi opus fuerit, mortem etiam ſubeat pro patria, & amicis. Ratio eſt, quia vir probus vult ſibi maximum bonum, hoc eſt honeſtum; ergo cum honeſtum fuerit abiicere honores, pecunias, & cætera bona, ac vitam ipſam, omnia hæc abiiciet, ut honeſtatem conſequatur. Mauult ſiquidem brevi tempore habere magnam voluptatem ex honeſtiſſima vita, quam longo tempore habere voluptatem parvam ex vita non honeſtiſſima; & mauult honeſtè vivere uno anno, quam pluribus ſine honeſtate; mauult etiam unum actum valde honeſtum, quam multos parum honeſtos. Qui igitur moriuntur pro amicis, vel pro patria, eligunt ſibi maximum bonum honeſtiſſimæ mortis, & relinquunt minus bonum diuturnioris vitæ.

15 Proportionaliter vir probus, cum amico relinquit pecunias, honores, magiſtratus, &c. & etiam occaſiones agendi res honeſtiſſimas, adhuc eligit ſibi majus bonum. Cum enim relinquit amicis pecunias, honores, & magiſtratus, ſibi aſſumit honeſtatem hæc relinquendi; ſed majus bonum eſt honeſtas, quam pecuniæ, honores, & magiſtratus; ergo ſibi ſumit majus bonum,

bonum, ac relinquit aliis inferiora bona. Rursus cum relinquit amicis occasiones agendi res honestissimas, eatenus relinquit, quatenus honestius est ipsi esse causam, ut amicus hæc agat, quam ea facere per seipsum; ergo etiam tum eligit sibi majus bonum; ergo universim probus semper sibi sumit plus ex honestate; ergo oportet amare seipsum, eo pacto, quo probi amant seipsos: at non oportet amare seipsos, eo pacto, quo homines ex vulgo solent amare seipsos.

Vtrum felix, ac beatus indigeat amicis? Caput IX.

1 IAm vero de felice ipso quoque dubium est, indigeatne amicis, necne? Nihil enim beatis, ex seque sufficientibus opus esse amicis inquiunt: adsunt enim ipsis bona, ut cum ex se sufficiant, nulla re amplius indigeant. Amicum autem cum sit alter ipse, suppeditare ea, quæ per se quispiam nequit. Vnde, fortuna cum dat bene, quidnam amicis est opus?

2 Sed absurdum videtur, cum bona omnia felici attribuamus, amicos non tribuere, quod ex bonis externis esse maximum videtur.

3 Nam si amici magis est beneficium conferre, quam accipere: boni item viri, & virtutis est benefacere: benefacere autem amicis, quam alienis honestius est: probus vir iis indigebit, qui beneficio afficiantur. Vnde etiam in quæstionem venit, utrum in adversa, an in prospera fortuna amicis magis opus sit? eo, quod, & qui in infortunio est constitutus, iis indigeat, qui beneficia conferant, & qui fortunati sunt, iis, quibus benefaciant.

4 Adde, quod absurdum fortasse est, ut beatum solitarium esse faciamus. Nemo enim esset, qui omnia bona habere per seipsum eligeret: quippe cum civile animal sit homo, & ad convictum natura aptum. Et felici igitur hoc inest: quæ enim natura bona sunt habet. Constat autem cum amicis, & probis viris melius esse, quam cum alienis, & quibuslibet hominibus diem traducere. Opus igitur felici amicis est.

1 SOluta prima quæstione, proponit Aristoteles, ac solvit secundam quęstionem, utrum felix, ac beatus indigeat amicis? Ratio dubitandi est, quia ex una parte videtur, quod felix, ac beatus non indigeat amicis. Amicus enim eatenus est necessarius, quatenus cum sit alter ipse, tribuit unicuique ea, quæ non potest habere per seipsum; sed felix, ac beatus per se habet omnia sufficientia, ac nullius indiget; ergo neque indiget amicis. Confirmatur ex quodam proverbio, quo dicitur, *quid opus est amicis, cum Deus ipse dederit bona?* ergo cum felix jam habeat à Deo felicitatem, & omnia bona, non indiget amicis.

x Ex alia parte videtur, quod felix, & beatus debeat habere amicos: primo, quia cum censeamus felicem debere habere omnia bona, etiam externa, inconveniens est, ut careat maximo bonorum externorum; sed amici sunt bona externa maxima bonorum externorum; ergo &c.

3 Secundo felicitas consistit in operatione virtutis; sed benefacere est operatio virtutis, & melius est benefacere amicis, quam non amicis; ergo felix indigebit amicis, quibus benefaciat. Imo cum magis proprium amicitiæ sit benefacere, quam beneficia accipere, & cum virtus maximè inclinet ad benefaciendum, potest etiam dubitari, an magis opus sit amicis in prosperis, an in adversis, siquidem in adversis indigemus amicis, à quibus beneficia accipiamus, in prosperis indigemus amicis, quibus beneficia conferamus.

4 Tertio status felicis debet esse maximè eligibilis; sed nemo expeteret esse felix, & abundare omnibus bonis, sed in vita solitaria; homo enim est animal sociale, & naturaliter ordinatum ad vivendum cum aliis; ergo felix non degeret vitam solitariam, adeoque conviveret alijs; sed melius est convivere amicis, & probis, quam convivere non amicis, neque probis; ergo felix indiget amicis ad convivendum.

5 *Quid ergo primi illi dicunt, & quomodo illorum vera oratio est? An quia plerique amicos eos esse opinantur, qui utiles sunt. Talibus igitur, cum bona ipsi omnia adsint, nullo modo indigebit beatus, sed neque illis, qui ob voluptatem sunt amici, vel parumper. Cum enim vita ejus jucunda sit, aduentitia voluptate non indiget. Cum itaque talibus amicis non indigeat, non indigere amicis videretur.*

6 *Id autem verum fortasse minime est. In principio enim dictum jam est, felicitatem operationem quandam esse. Operationem autem fieri, & non esse vt possessionem aliquam, patet. At si felicem esse in viuendo, & operando consistit: boni autem viri operatio honesta, & jucunda per se est, sicut in principio diximus: & quod est proprium uniuscujusque jucundum quoque est: alios vero spectare magis, quam nosmetipsos, aliorumque actiones, quam nostras possumus: proborum autem virorum actiones, qui sint amici, bonis sunt jucundæ: ambo enim ea habent, quæ jucunda natura sunt: beatus profecto amicis hujusmodi indigebit, si quidem actiones honestas, & proprias contemplari vult: tales autem sunt boni viri, qui amicus sit.*

7 *Felicem præterea jucunde vivere oportere existimant. At solitario difficilis vita est. Non est enim facile per seipsum assidue operari, cum alijs vero, & ad alios facilius. Operatio igitur, quæ magis erit continua, jucunda per seipsam erit: id quod circa beatum esse oportet. Probus enim vir, quatenus est probus, sicut ex virtute proficiscentibus actionibus gaudet: ita eas moleste fert, quæ ex uitio existunt, non secus atque musicus pulchris modulationibus oblectatur, prauis offenditur.*

8 *Adde, quod ex conuictu cum bonis exercitatio etiam quædam uirtutis efficeretur, quemadmodum quoque Theognis inquit:*

A justis disces bona; si versabere amico
Cum pravo, amittes mens bona siqua tibi est.

5 Propositis rationibus pro utraque parte, descendit Aristoteles ad solutionem quæstionis. In aliquo igitur sensu verum est, quod felices amicis non indigent, ideoque qui dicunt felices nõ indigere amicis, verum dicunt ex parte. Vulgus enim existimat amicos debere esse utiles in collatione externorum bonorum, quibus indigemus, & appetendos ut tales; sed felix non indiget amicis ut utilibus, cum abundet bonis externis; nec etiam nisi parum indiget amicis, qui præbeant illi voluptatem ex iocis, quia cum vita secundum virtutem sit illi jucundissima, parum indiget voluptate adventitia; ergo felix non indiget amicis in eo sensu, in quo amici sumuntur à vulgo.

6 Licet felix non indigeat amicis utilibus, & jucundis, adhuc simpliciter indiget amicis, iis nimirum, qui sunt secundum virtutem. Probat id Aristoteles quatuor rationibus, quarum primæ tres sunt morales, quarta est physica. Prima ratio moralis est: felicitas consistit in operatione secundum virtutem; sed operatio consistit in fieri, & in actuali exercitio, & non se habet, sicut aliquis terminus, & sicut aliqua possessio permanens; ergo felicitas consistit in aliquo actuali exercitio, per quod felix viuat in actu secundo, & operetur secundum virtutem; sed operatio secundum virtutem est per se bona, & jucunda, & est etiam bona, ac jucunda virtute prædito, quia unusquisque delectatur propriis; ergo felix debet delectari operibus bonis, ac virtutis; sed non potest delectari, nisi illa contempletur; ergo debet contemplari operationes bonas, ac virtuosas; sed melius contemplamur alios, quam nos ipsos, & operationes aliorum, quam nostras; ergo felix indiget amicis virtuosis, quorum honestas operationes contempletur ad hoc, ut iis delectetur, & tanquam per se bonis, & tanquam secundum habitum virtutis, quem habet ipsemet felix.

7 Secunda ratio moralis est: omnes arbitrantur felicem debere vivere vitam quamdam jucundam, in eaque continuare; sed vita jucunda consistit in operatione secundum virtutem; ergo felix debet continuare in operatione secundum virtutem;

sed

sed difficile est, ut si sit solitarius, continuet in operatione secundum virtutem, siquidem homines operando per seipsos defatigantur, ideoque vita solitaria est difficilis, & gravis; ergo felix non debet esse solitarius, sed debet convivere cum aliis; sic enim poterit continuare in operatione secundum virtutem; cum enim in convivendo aliis sit quædam operationum vicissitudo, facile est continuare in operatione, adeoque in vita jucunda: sed felix, cum sit virtute præditus, delectatur operatione secundum virtutem, tristatur operationibus vitiosis; ergo ut jucunde vivat, debet convivere amicis virtute præditis: sic enim continuabit in operatione secundum virtutem, adeoque in vita jucundissima.

8 Tertia ratio moralis est; sicut alia opera melius perficiuntur in quadam societate, sic opera honesta melius perficiuntur in societate; ergo felix indiget amicis bonis, in quorum societate melius exerceatur in operibus virtutis, ut etiam Theognides cecinit:

A justis disces bona: si versabere amico
Cum pravo, amittes mens bona si qua tibi est.

9 *Si etiam naturalius consideremus, probus amicus probo esse natura expetendus videtur. Quod enim natura bonum est probo viro bonum, & jucundum esse jam diximus.*

10 *Vivere autem ipsum definiunt potestate sensus animalibus, hominibus sensus, & intellectionis. Potestas vero in operationem reducitur. At in operatione, id quod præcipuum est, consistit. Vivere autem nihil aliud esse, quam sentire, vel intelligere præcipuè, & propriè videtur.*

11 *Sed vivere ex iis est, quæ bona, & jucunda sunt. Definitum enim est. Quod autem est definitum, ex boni natura est: quod vero natura est bonum, probo viro etiam bonum est: atque iccirco jucundum esse omnibus videretur. Non debemus autem prauam vitam, & corruptam, in doloribusque constitutam sumere: ea enim indefinita est, non secus atque ea, quæ in ipsa insunt. Ac de dolore quidem in sequentibus planior res efficietur. Quod si viuere ipsum est bonum, jucundum quoque est: quod ex eo etiam videtur, quod omnes id appetunt, & præcipue probi viri & beati. His enim vita maxime est expetenda, ipsorumque vita beatissima est.* 12 * *Qui autem videt, se videre sentit, & qui audit, se audire, & se ambulare, qui ambulat: atque in alijs simili modo quiddam est, quod sentit nos operari. Sentire vero possemus nos sentire, & intelligere nos intelligere. Nos sentire autem, vel intelligere, nihil aliud est, quam nos esse: enim sentire, vel intelligere erat. At sentire se viuere ex ijs est, quæ per se sunt jucunda: vita enim natura bonum est: bonum verò sibi inesse sentire est jucundum. Vivere autem expetendum est, & præcipue bonis, propterea, quod esse bonum ipsis, & jucundum est. Consentientes enim id, quod per se bonum est, lætitia afficiuntur.*

9 Vt proponat Aristoteles quartam rationem physicam, seu naturalem, præmittit primo, quod ea, quæ sunt per se bona, & jucunda, sunt etiam bona, ac jucunda studioso, ac felici, adeoque sunt ab ipso eligibilia, & debent ipsi inesse ad hoc, ut sit felix.

10 Præmittit secundo, quod animalia dicuntur vivere in actu primo per hoc, quod possint sentire; homines dicuntur vivere in actu primo vita communi cum aliis animalibus per hoc, quod possint sentire, vita verò propria hominum per hoc, quod possint intelligere; sed potentia ordinatur ad actum, & operationem, tanquam imperfectum ad suam perfectionē; ergo vita perfecta, & in actu secundo consistit in operationibus sentiendi, & intelligendi, ideoque qui dormiunt, non tam sunt viventes, quam semiviventes ex defectu operationis.

11 Præmittit tertio, quod vivere est naturaliter bonum, ac delectabile. Probatur: quod enim potentia determinetur per actum, est naturaliter bonum potentiæ, quod verò remaneat in potentia, & in sua indeterminatione sub privatione actus, spectat ad malum potentiæ; sed potentia sentiendi, & intelligendi determinatur per actus vitales sentiendi, & intelligendi;

ergo

ergo tales actus vitales, in quibus consistit ipsum vivere, sunt boni, ac naturaliter appetibiles viventibus; sed quod ex sua natura est bonum, ac delectabile, est etiam bonum, ac delectabile homini bono, ac virtute prædito, qui delectatur omnibus, quæ ex sua natura sunt bona; ergo actus vitales sentiendi, & intelligendi sunt naturaliter delectabiles virtute prædito. Neque verò ex eo, quod vivere sit bonum, sequitur, quod male vivere, & cum tristitia, sit bonum, & delectabile. Eatenus enim vivere est bonum, quatenus determinat potentiam, auferens ab ipsa defectum privationis; ergo illud vivere, quod est ex se indeterminatum, eo quod habeat privationem boni debiti, non est bonum; sed mala vita est, quæ habet privationem boni debiti; ergo mala vita non est bona.

Confirmatur: illud enim, quod omnes appetunt, ac qui meliores, & beatiores sunt, magis appetunt, est bonum, ac delectabile; sed omnes appetunt vivere, & qui sunt meliores, ac beatiores magis appetunt; ergo &c.

12 Præmittit quarto, quod sentire, & experiri se vivere, est formaliter bonum, ac delectabile. Sentire enim & experiri, quod sibi insit aliquod bonũ, est naturaliter bonum, ac delectabile; sed sentire, & experiri se videre, audire, intelligere &c. est sentire, & experiri se vivere, atque esse in actu secundo, vivere autem, atque esse in actu secundo, est naturaliter bonum, ut dictum est; ergo sentire se esse, ac vivere, est naturaliter bonum omnibus, ac præsertim virtute præditis. Sicut enim illi sentiunt sibi inesse vitam secundum virtutem, quæ est optima vita, & maximum bonum, ita maximè de hoc delectantur.

13 *Cæterum sicut erga seipsum, ita erga amicum affectus est probus vir: alter enim ipse est amicus. Quemadmodum igitur unicuique se esse, ita quoque amicum esse expetendum est, vel similiter. At esse ob id erat expetendum, quia se bonum esse sentiebat: talis autem persensio, suavis per se est: sentire igitur simul etiam amicum esse oportet. Id autem fieri in convivendo, communicandisque, tum verbis, tum consiliis potest: ita enim convivere de hominibus dici videtur, & non sicut de pecudibus, in eodem loco pasci. Si igitur beato viro esse expetibile per se est, cum bonum natura, & jucundum sit: simile autem amici quoque esse ipsum est: amicus etiam ex iis esset, quæ expetenda sunt. At quod ipsi est expetendum, id inesse ipsi opus est, alioqui indigens hac parte erit: ei igitur, qui felix futurus est, probis amicis opus erit.*

13 His præmissis, quarta ratio physica, seu naturalis ad probandum, quod felix indiget amicis virtute præditis est: ea, quæ sunt per se bona, & jucunda, sunt etiam bona, ac jucunda studioso, ac felici, adeoque sunt ab ipso eligibilia, ac debent ipsi inesse ad hoc, ut sit felix; sed esse, & vivere, ac similiter sentire se esse, ac vivere, sunt per se bona, ac jucunda; ergo felici est eligibile esse, ac vivere, ac sentire se esse, & vivere, & ad hoc, ut sit felix, debet sentire se esse, ac vivere; sed vir probus ita disponitur erga amicum, sicut erga se ipsum; ergo sicut eligit sibi esse, ac vivere, ac sentire se esse ac vivere, sic eligit amico esse, ac vivere, & vult sentire, quod amicus est, ac viuit; sed non potest sentire, quod amicus est, ac viuit præsertim vitam intellectivam, nisi vivat cum amico, & cum eo loquatur, ac communicet cogitationes, & intellectiones, hoc autem est convivere proprium hominum, sicut convivere proprium pecudum est *pasci in eodem loco*; ergo felix eligit convivere amico, ut sentiat illum esse, ac vivere vitam intellectivam, & secundum virtutem, & de hoc delectatur, sicut delectatur de hoc, quod ipsemet viuat secundum virtutem; sed quod est eligibile, ac expetibile à beato, debet ipsi inesse, alioquin indigeret, & careret aliquo eligibili, atque expetibili; ergo beatus debet habere bonos, ac studiosos amicos.

Vtrum

Vtrum Amici debeant esse multi, an pauci? Cap. X.

1 *SEd numquid quamplurimi amici faciendi sunt? An quemadmodum de hospitalitate consone dictum illud videtur.*

Multorum neque sis hominum, neque nullius hospes:

Sic in amicitia quoque conveniet, neque amicis prorsus carere, neque amicos supra modum multos sibi conciliare.

2 Illis sanè, qui ad utilitatem spectant, valde etiam congruere, id quod dictum est, videretur. Multis enim vicissim subministrare laboriosum est, non estque ad id agendum ipsis victus sufficiens. Plures igitur quam, qui ad proprium victum conveniant, admodum curiosi sunt, tum ad benè vivendum impedimentum afferunt. Nihil itaque ipsis opus est.

3 Qui item voluptatis causa amant, pauci sufficiunt, non secus atque in edulio condimentum.

1 TErtia quæstio est, an debeat vir probus habere multos amicos, an potius sicut non debet carere hospitibus, neque habere multos hospites, iuxta illud carmen:

Hospite ne careas, hospes neque pluribus esto,

sic neque debeat carere amicis, neque habere multos amicos.

2 Respondet Aristoteles per plures conclusiones. Prima conclusio est: non debet quis habere multos amicos amicitia fundata in utilitate. Probatur, quia si quis habeat multos amicos, à quibus accipiat commoda, & obsequia, debet vicissim ipsis obsequi, & utilitates præstare; sed est valde laboriosum pluribus præstare obsequia, & utilitates, & ad id faciendum non sufficit tempus, neque vita, neque facultates; ergo cum multitudo talium amicorum sit inutilis, & sit impedimento ad vitam, tales amici non debent esse multi.

3 Secunda conclusio est: neque etiam amici amicitia fundata in jucunditate debent esse multi. Probatur, quia delectatio ex iocis, quæ per tales amicos exhibetur, debet esse sicut condimentum cibi; sed condimentum cibi debet esse modicum, alioquin jam non est condimentum, sed cibus principalis; ergo &c.

4 Probi autem amici utrum plurimi numero esse debent? An amicorum quoque multitudinis sicut, & civitatis modus quidam est? Neque enim ex decem hominibus constare civitas potest: neque item ex decies decem millibus civitas existit. Sed quantitas non est fortasse una quædam, sed omnis, quæ inter definita quædam media est.

5 Amicorum igitur quoque multitudo definita quædam est. Et fortasse plurimi illi sunt, quibus cum vitam traducere quispiam posset. Id enim maxime ad amicitiam pertinere videbatur. Non posse autem cum multis vivere quempiam, multisque se impertire videbatur, Non posse autem cum multis vivere quempiam, multisque se impertire, obscurum non est.

6 Esse præterea illos quoque inter sese amicos oportet, si inter se omnes convicturi sint: id autem difficile in multis est.

7 Difficile quoque illud est, ut congaudeat quispiam, & condoleat accommodatè cum multis. Verisimile enim est simul incidere posse, ut cum altero collætandum, cum altero condolendum sit. Fortasse igitur rectè se habet, non quærere quamplurimos habere amicos, sed tot, quot ad convivendum idonei sint.

8 Neque enim fieri posse videretur, ut multis vehementer amicus quispiam sit: idcirco neque, ut plurium amore sit captus: exuperatio enim amicitiæ quædam esse consuevit: id autem erga unum est: & vehementer igitur erga paucos quoque erit.

9 Ita verò usu venire hoc etiam in rebus videtur. In amicitia enim sodalitiæ multi amici non existunt, sed quæ celebrantur amicitiæ, inter duos dicuntur.

10 Qui autem multorum sunt amici, & cum omnibus familiariter versantur, ij nemini sunt amici, nisi civiliter multis esse amicus potest quispiam, etiam si obsequiosus non sit, sed re vera probus: ob virtutem verò, & propter sese erga multos non potest, sed contentus esse unusquisque debet, si vel paucos huiusmodi invenerit.

4 Remanet jam præcipua quæstio, an debeat vir probus habere multos amicos amicitia fundata in virtute, an potius sit qui-

quidam numerus multitudinis amicorum, sicut est quidam numerus civium constituentium civitatem. Neque enim ad civitatem constituendam sufficiunt decem cives, neque debent esse decem myriades, hoc est centena civium millia. Tum enim, cum cives non possent esse mutuo noti, non tam esset civitas, quam regio. Est igitur quidam medius numerus civium, licet non consistat in indivisibili, sed suscipiat quamdam latitudinem.

5 Tertia igitur conclusio est: multitudo amicorum in amicitia virtutis non debet esse immensa, sed definita. Probatur multipliciter. Prima ratio est: ad amicitiam maxime spectat, ut amicus convivat cum amicis; ergo non debet habere plures amicos, quam cum quibus possit convivere; sed non potest homo multis convivere, ac se dividere in multos amicos; ergo &c.

6 Secunda ratio est: ut quis habeat multos amicos, debent illi esse amici invicem, alioquin non possent invicem convivere inter se, adeoque neque cum amico, qui debet convivere cum multis amicis; sed est difficile, ut multi sint omnes ad invicem amici: ergo &c.

7 Tertia ratio est: amicus debet congaudere, & condolere cum amico; sed est impossibile, ut quis cum multis congaudeat, & condoleat, præsertim cum possit accidere, ut eodem tempore sit congaudendum uni, & condolendum alteri; non possit autem quis eodem tempore gaudere, & dolere; ergo &c.

8 Quarta ratio est: ad amicitiam requiritur, ut vehementer ametur amicus; sed est impossibile, ut vehementer amentur multi, ut patet in amore carnali, amor enim vehemens, vel habetur erga unum tantum, vel erga paucos; ergo amicitia debet haberi cum paucis; ergo &c.

9 Quinta ratio desumitur ex experientia. Videmus enim, quod amicitiæ sodalitiæ, ac veræ non fuerunt cum multis amicis, sed cum paucis, & quæ celebrantur fuerunt inter duos, & duos; ergo &c.

10 Qui igitur videntur habere multos amicos, ac cum omnibus familiaritatem quamdam ostendunt, ii nemini verè sunt amici, nisi quadam amicitia civili. Potest autem quis esse civiliter amicus multis, non solum si sit placidus, eo quod omnibus blandiatur, sed etiam si verè sit vir probus: at vera amicitia fundata in virtute, qua amet alterum propter se, non potest quis esse amicus multis, imo est valde desiderabile, quod possit quis paucos veros amicos inuenire.

Vtrum magis opus sit amicis in fortuna prospera, an in adversa. Cap. XI.

1 *Vtrum autem in prospera, an in adversa fortuna amicis opus est?* * 2 *In vtraque enim requiruntur. Nam & infortunati subsidio, & fortunati convictoribus indigent, iisque hominibus, in quos beneficia conferant: benefacere enim volunt. Atque in adversis quidem rebus necessarium magis id est; utilibus siquidem ibi est opus: in prosperis tamen est honestius. Vnde etiam probos quærunt. Hos siquidem beneficiis afficere, cum hisque vitam traducere expetendum magis est.*

1 Quarta quæstio est, in qua fortuna magis opus sit amicis, in prosperane, an in adversa?

2 Respondet Aristoteles per varias conclusiones. Prima conclusio est: amicis opus est in utraque fortuna, verumtamen magis necessarium est amicos habere in fortuna adversa, magis honestum est habere amicos in fortuna prospera. Probatur, quia qui premitur adversa fortuna, indiget amicis, à quibus accipiat auxilium; qui fortuna utitur prospera, indiget amicis, quibus conferat beneficia; sed magis necessarium est misero accipere beneficium ab amico, quam fortunato conferre beneficium amicis; ex alia parte honestius est, ut fortunatus beneficia conferat

ferat

ferat amicis, quam ut miser auxilium ab amicis accipiat; ergo &c. Hinc sequitur, quod qui in fortuna est adversa, præsertim indiget amicis utilibus, qui in prospera, indiget amicis probis. Qui enim est in fortuna adversa, indiget amicis, à quibus accipiat opem, sed maximè potest accipere opem ab amicis utilibus; ergo præcipuè indiget amicis utilibus: qui in fortuna est prospera, indiget amicis, cum quibus convivat, & quibus conferat beneficia; sed honestissimum est conferre beneficia amicis probis; ergo &c.

3 Est enim præsentia hæc amicorum tam in prosperis, quam in adversis rebus jucunda.

4 Qui dolent enim condolentibus amicis sublevari consueverunt. Vnde etiam dubitaret quispiam nunquid quasi oneris partem suscipiant? An id quidem minime, sed præsentia ipsorum suavis cum sit, condolendique intellectio dolorem minorem reddat? Sed hanc ne ob causam, an ob aliud quippiam subleventur, omittamus: euenire tamen prorsus illud, quod dictum est, videtur.

5 Ipsorum verò præsentia mista quædam esse apparet. Nam videre amicos jucundum est, præsertim in aduersa fortuna constituto, afferreque subsidium quoddam ad minuendum dolorem. Amicus enim consolationem præstat, & aspectu, & oratione, si commodus sit: quippe cum & mores nouerit, & ob quæ, uel lætetur, uel doleat. Sentire autem dolore affici amicum suas ob calamitates, molestum est. In causa enim esse amicis ut doleant, unusquisque euitat, ac fugit.

*6 Atque iccirco qui uiriles natura sunt, cauent ne amici secum condoleant. Et nisi ipse dolorem, qui ab illis suscipitur, indolentia exuperet, non sustinet atque omnino collugentes non admittit, propterea quod lugubris neque ipse est. Mulierculæ verò atque hujusmodi uiri collamentantibus delectantur, eosque ut amicos, & condolentes diligunt. Sed in omnibus imitari proculdubio meliorem debemus. * 7 At vero in prosperis rebus amicorum præsentia, & uitæ traductionem jucundam habet, & intellectionem, quod sua ob bona lætentur.*

3 Secunda conclusio est: præsentia amicorum jucunda est in utraque fortuna, sed cum hac differentia, quod præsentia amicorum in adversis affert quamdam jucunditatem non puram, sed admixtam cum quadam tristitia, præsentia amicorum in prosperis habet jucunditatem puram.

4 Probatur ergo prima pars, quod præsentia amicorum in adversa fortuna sit jucunda. Qui enim sunt tristes propter calamitates, levantur parte tristitiæ ex eo, quo videant amicos sibi condolere; sed jucundum est levari parte tristitiæ; ergo &c. Sed potest quæri, cur dolentium tristitia minuatur ex eo, quod amici condoleant? Primo posset aliquis dicere, quod sicut, cum quis fert aliquod pondus, si alius humeros supponat, & recipiat partem ponderis, ille levatur parte ponderis, sic cum quis premitur tristitia, si amicus condolens subeat partem tristitiæ, levatur parte doloris, ac tristitiæ. Secundo, & melius dici potest, quod delectatio superveniens ex præsentia objecti jucundi minuit, ac mitigat tristitiã; sed amicus delectatur præsentia, & condolentia amici, quæ condolentia est actus amicitiæ; ergo per hanc delectationem minuitur tristitia. Addit tamen Aristoteles, quod non est amplius immorandum in quærenda ratione, cur amicorum præsentia sit jucunda infortunatis, cum experientia constet illam esse jucundam, ac delectationem afferre.

5 Probatur jam secunda pars conclusionis, quod præsentia amicorum afferat infortunatis delectationem quandam mistã cum tristitia: affert quidem delectationẽ, nam præsertim miser delectatur visione amici. Rursus amicus consolando præbet auxilium adversus tristitiam verbis, & aspectu, præsertim si sit dexter: ad hoc autem auxilium ferendum juvatur, quia cum cognoscat mores amici, scit quibus ille delectetur, ac doleat. Ex alia parte præsentia amici affert quamdam tristitiam infortunato, quia amicus tristatur ex eo, quod ipse sit causa doloris amico; sed cum miser videt amicum condolentem sibi, videt quod ipse sit causa doloris amico; ergo

go de hoc tristatur, & dolet; ergo præsentia amicorum affert amico delectationem quamdam mistam cum tristitia.

6 Ex eo, quod homo virilis refugiat esse amico causa tristitiæ, oritur, ut homines viriles curent, ne amici secum condoleant, imo nec id patiantur, nisi videant paruo amicorum dolore levari se magna tristitia: & quia ipsi in calamitatibus non sunt ad luctus, & lamenta propensi, ideo neque patiuntur amicos secum complorare. E converso mulierculæ, & viri effæminati, sicut sunt propensi ad luctus, & non refugiunt esse amicis causa doloris, ita gaudent his, qui una cum ipsis dolent, ac lugent; sed præstabilius est imitari homines viriles, quam homines effæminatos; ergo non debet amicus ferre amicos condolentes, & collugentes.

7 Probatur jam tertia pars conclusionis, quod nimirum præsentia amicorum in prospera fortuna afferat delectationem puram, ac sine tristitia. Fortunatus enim gaudet non solum præsentia, & aspectu amicorum, sed etiam videns se esse illis causam lætitiæ; ergo præsentia amicorum affert fortunatis delectationem puram ab omni tristitia.

8 Quocirca videretur ad prosperas fortunas promptè amicos esse invitandos: beneficum enim esse honestum est: ad aduersas autem tarde: quippe cum malorum participes quam minimum facere amicos deceat. Vnde illud: esse me miserum est satis. Maxime autem advocandi sunt amici, quando parua molestia suscepta, prodesse multum possunt.

9 At ire è contrario fortasse conuenit ad in fortunatos non inuitatum, & prompte. Amici enim benefacere est, & maxime iis, qui in indigentia constituti sunt, & qui non petierunt. Vtrisque siquidem honestius est, atque jucundius.

10 Ad fortunatos verò, ut cooperemur quidem, promptè: etenim ad hæc quoque amicis opus est: ut autem beneficiis afficiamur, tarde, quandoquidem studere utilitatem consequi honestum non est. Insuavitatis tamen reiiciendo fortasse vitanda opinio est: quandoque enim contingit. Esse igitur amicorum præsentia expetenda in omnibus videtur.

8 Ex his Aristoteles infert quædam præcepta moralia. Primum præceptum est: in prosperitatibus promptè sunt vocandi amici, in adversitatibus tardè. Ratio est, quia amicus debet esse promptus ad hoc, ut amicum vocet in partem bonorum, debet esse tardus ad hoc, ut eumdem vocet in partem malorum; sed si amicum advocet in prosperitatibus, vocat illum in partem bonorum, & delectationis; si advocet in infortuniis, vocat eumdem in partem malorum, & tristitiæ; ergo &c. Idcirco dixit quidam apud Tragicum.

Sat est gravis, tristisque, si me fors premat.

Tum tamen præcipuè debet amicus vocare amicos in adversis, cum parva suscepta molestia, possunt multum amicis prodesse.

9 Secundum præceptum est: amicus debet promptè, & non vocatus accurrere ad amicum utentem fortuna adversa. Ratio est, quia amicus debet esse promptus ad hoc, ut afferat auxilium, & consolationem amico, præsertim indigenti. Debet autem opem afferre, antequam requiratur, quia debet eo pacto opem afferre, quo honestius est ipsi opem afferre amico, & alteri accipere opem ab amico; sed honestius est amico, ut etiam non requisitus afferat opem amico; honestius etiam est alteri, vt non petat opem ab amico, nec velit illi esse gravis; ergo &c.

10 Tertium præceptum est: amicus debet promptè accurrere ad amicum fortunatum, vt præsto illi sit, & cooperetur fortunæ ipsius; at debet tardè accurrere ad eumdem, ut beneficia recipiat. Neque enim est honestum properare ad amicum propriæ utilitatis causa; at honestum est properare ad utilitatem amico afferendam. Debet tamen amicus cavere, ne sit injucundus in hoc ipso, quod respuat beneficia amici.

Osten-

Ostenditur, quod sicut amantes maximè delectantur aspectu amatorum, sic amici maximè delectantur convictu amicorum.

Cap. XII. & ultimum.

1 *IGitur quemadmodum amore captis inspicere est amabilissimum, magisque hunc sensum, quam cæteros eligunt, utpote cum ex eo amor, & maxime existat, & oriatur: ita quoque amicis convivere expetendum maxime est.* 2 * *Amicitia enim est communicatio,* 3 * *& sicut erga seipsum ita quoque erga amicorum sese habet: at sensus erga se uniuscujusque, quod sit, expetibile est: erga amicum igitur quoque erit: sed ejus operatio in conveniendo fit: quare merito id appetunt.*

4 *Quodque est singulis esse ipsum aut cujus causa vivere eligunt, ea in re cum amicis degere volunt. Quocirca alii compotant: alii alea colludunt: coexercentur quidam, & convenantur: nonnulli comphilosophantur; in eo singuli diem simul traducentes, quod maxime in vita amant. Cum enim convivere cum amicis velint, hæc faciunt, hæcque cum illis communicant, quibus cum se convivere existimant.*

5 *Pravorum igitur amicitia prava est. Prava enim secum communicant instabiles cum sint, & pravi etiam efficiuntur, dum sibi mutuo similes evadunt. At proborum proba, atque honesta est, congressionibusque insuper augetur, videnturque hi meliores quoque effici, dum operantur, ac se mutuo corrigunt. Exprimunt enim à se mutuo ea, quibus oblectantur, unde id: A justis disces bona.*

6 *Ac de amicitia quidem hactenus dictum sit. Sequitur, ut de voluptate differamus.*

1 QUia Aristoteles capite præcedenti docuit præsentiam amicorum esse omnibus expetibilissimam, explicat magis, cur amici maxime expetant mutuam præsentiam, & convictum? Videtur igitur, quod sicut amantes maximè expetunt visum amati, ideoque visum diligunt præ cæteris sensibus, sic amicus maximè expetat convictum amici. Ratio utriusque est, quia cum amor oriatur ex eo, quod quis videns aliquem, delectatur pulchritudine illius, sequitur, ut amans maximè appetat videre amatum, & ejus aspectu maximè delectetur; sed proportionaliter amicitia oritur ex eo, quod quis complaceat de moribus, & virtute amici; ergo amicus maximè delectatur convictu amici, per quem contempletur ejus mores, & talem convictum maximè expetit.

2 Sed sunt etiam aliæ rationes; propter quas amicus delectatur convictu amici. Prima ratio est: amicitia consistit in quadam communicatione; ergo amicus maximè appetit communicationem; sed communicatio habetur per convictum; ergo amicus maximè inclinat ad convictum.

3 Secunda ratio est: amicus afficitur ad amicum, sicut ad seipsum; sed unicuique est delectabile, dum sentit, atque experitur se esse, ac vivere; ergo etiam unicuique est delectabile, dum experitur amicum esse, ac vivere; sed convivendo videt operationes vitales amici, adeoque experitur amicum esse, ac vivere; ergo &c.

4 Confirmatur experientia: videmus enim, quod unusquisque appetit convivere amicis, in iis præsertim actionibus, in quibus ponunt suum bene esse, & ad quas ordinant suam vitam. Ideo qui existimant suum bene esse consistere in potando, volunt cum amicis compotare, qui existimant suum bene esse consistere in ludo talorum, volunt cum amicis talis ludere: qui existimant suum bene esse consistere in exercitationibus gymnasticis, volunt cum amicis exerceri: qui existimant suum bene esse consistere in philosophia, sive in contemplatione veritatis, volunt cum amicis philosophari, & contemplari veritatem. Ratio omnium est, quia cum affecti sint ad amicos, sicut ad seipsos, sicut delectantur, dum ipsi tales actiones exercent, sic delectantur, dum vident amicos exerceri in iisdem actionibus; ergo omnibus est expetibilissimum convivere ami-

amicis, & cum iis communicare in eo vitæ genere, quo maximè delectantur.

5 Ex his Aristoteles infert malorum amicitias esse pravas, & conferre ad augmentum malitiæ, bonorum verò amicitias esse honestas, & conferre ad augmentum honestatis. Ratio est, quia amici communicant in iis, quibus delectantur; sed pravi delectantur pravis; ergo communicant in pravis, adeoque semper evadunt deteriores. E converso boni delectantur actionibus honestis; ergo communicant in actionibus honestis, adeoque fiunt semper meliores, dum uterque exigit ab alio actiones honestas, quibus maximè delectatur, ideoque dictum est à quodam poeta: *á justis disces justa*.

6 Concludit Aristoteles satis actum esse de amicitia, lib. 10. agendum de voluptate, & per hæc absolvit librum nonum.

ARISTOTELIS
ETHICORVM
LIBER DECIMVS.
SYNOPSIS LIBRI.

1 POSTQUAM Aristoteles libris superioribus egit de virtutibus moralibus, & intellectualibus, & etiam de continentia, & amicitia, quæ sunt affines virtuti, lib. 10. agit de fine virtutis: & quia aliqui dixerunt finem virtutis esse voluptatem, ideoque felicitatem constituerunt in voluptate, alii licet negarint felicitatem consistere in voluptate, adhuc asseruerunt felicitatem habere adjunctam voluptatem, ideo in prima parte libri agit de voluptate, in secunda de ipsa felicitate, & absolvit tractatum de felicitate, quem imperfectum reliquerat libro primo. Hinc patet, quod sub diverso respectu de voluptate disputat hoc libro, ac de ea disputaverit. lib. 7. Lib. enim 7. disputavit de voluptate, in quantum est materia continentiæ; lib. 10. disputat de voluptate, in quantum est comes felicitatis; sed voluptas, quæ est materia continentiæ, est voluptas sensibilis; voluptas, quæ est comes felicitatis, est voluptes intelligibilis; ergo lib. 7. principaliter est actum de voluptate sensibili, hoc lib. 10. principaliter est agendum de voluptate intelligibili.

Ostenditur in morali agendum esse de voluptate.

Cap. I.

1 POst hæc fortasse sequitur, ut de voluptate disseramus, quippe quæ maximè affinis esse generi nostro videatur, unde juvenes voluptate, & dolore, quasi gubernacula dirigentes erudiunt.

2 Maximumque esse ad morum virtutem videtur, si gaudeamus quibus oportet, & oderimus ea, quæ odio habenda sunt. Hæc enim cum momentum, ac vim ad virtutem, & felicem vitam habeant, per totam vitam pertinent. Iucunda siquidem eligunt, fugiunt ea, quæ dolorem afferunt.

3 De

3 De talibus autem minime prætermittendum esse videretur, præsertim cum magnam habeant controuersiam. Nonnulli enim bonum ipsum voluptatem esse dicunt, alii è contrariò admodum prauam rem eam esse affirmant. Atque illi quidem fortasse rem esse ita persuasi, sed hi melius esse ad vitam nostram rati, si voluptas, quamvis non sit, praua esse demonstretur: plerosque enim ad ipsam esse proclives, seruireque aiunt voluptatibus, ut iccirco in contrarium ipsos reducere opus sit. Sic enim fore, ut ad medium redeant.

4 Videndum autem, ne non rectè hoc dicatur. Orationes enim de iis, quæ in affectibus, & actionibus consistunt, minorem, quam opera ipsa habent probabilitatem. Quando itaque discrepant ab iis, quæ sensu percipiuntur, contemptæ veritatem quoque ipsam insuper tollunt. Nam qui vituperat voluptatem, si appetere ipsam quandoque conspiciatur, declinare ad ipsam videtur, quasi omnis voluptas ejusmodi sit. Non est enim multitudinis distinguere. Videntur igitur veræ orationes non solum ad cognoscendum, sed ad vitam quoque ipsam esse utilissimæ. Cum enim rebus consentaneæ sunt, creduntur, atque ita audientes ad vitam, sicut ipsæ præfinierint, traducendam incitant. Sed de his satis. Ea nunc, quæ de voluptate dicuntur, persequamur.

1 Acturus Aristoteles in prima parte hujus decimi libri de voluptate, præmittit procœmium, in quo docet, ac tribus rationibus probat in morali agendum esse de voluptate. Prima ratio est: in morali debet præsertim agi de iis, ad quæ maximè naturaliter homo inclinatur per naturam; sed homines maximè naturaliter inclinantur ad voluptates, & refugiunt dolores, ideoque qui gubernant domos, ac juvenes instituunt, gubernant illos voluptate, ac dolore, præbendo ipsis jucunda in præmium, cum benè se gerunt, & infligendo ipsis dolorem in pœnam, cum malè se gerunt; ergo &c.

2 Secunda ratio est; in morali debet agi de iis, quæ maximum habent ad virtutem momentum; sed maximum habet ad virtutem momentum, ut homo delectetur, & doleat iis, quibus oportet; ergo in morali agendum est de voluptate. Probatur minor: cum enim homines ut plurimum eligant quæ voluptate afficiunt, fugiant autem quæ afficiunt dolore, si delectentur, & doleant quibus oportet, eligent quæ oportet eligere, & fugient quæ oportet fugere: è converso si delectentur, & doleant quibus non oportet, eligent, & fugient quæ non oportet.

3 Tertia ratio est: in morali debet agi de iis, de quibus est magna controversia; sed de voluptate est magna controversia; ergo &c. Probatur minor, proponendo controversiam circa voluptatem. Quidam enim dicunt voluptatem esse ipsum bonum; alii è converso dicunt voluptates esse valde pravas, partim quia sic existimãt, partim quia censent utilius ad bene vivendum esse, ut dicamus voluptates esse pravas, licet verè non sint pravæ. Cum enim plerique hominum nimis propendeant ad voluptates, vituperando voluptates, atque ostendendo illas esse pravas, inclinabimus ipsos ad fugam voluptatum, & per hoc reducemus ad medium, quod consistit in hoc, ut non propendeant ad voluptatem plus æquo.

4 Advertit tamen Aristoteles non esse verum, quod ad bene vivendum conducit dicere voluptates esse pravas, etiamsi verè non sint pravæ. Ratio est, quia in iis, quæ spectant ad agibilia, minus creditur verbis, quam operibus; ergo cum ea, quæ dicunt homines, dissonant iis, quæ faciunt, contemnuntur etiam ea, quæ dicunt; ergo si ii, qui dicunt voluptates omnes esse pravas, videantur appetere aliquam voluptatem, eamque prosequi, eo ipso non creditur ipsis; & quia vulgus non distinguit voluptatem à voluptate, judicat ipsos appetere omnes voluptates, adeoque existimare omnes voluptates ut bonas; ergo non solum vulgus non coercetur ab appetitu voluptatum, sed potius accenditur ad omnes voluptates appetendas; ergo melius est circa voluptates dicere veritatem, & operari con-

formiter ad dicta; tum enim credetur iis, quæ dicemus, si fuerint consona iis, quæ facimus, & hortabimur alios ad bene vivendum non solum dictis, sed etiam factis. Sed de his hactenus. Iam proponenda sunt ea, quæ ab aliis de voluptate sunt dicta.

Opinio Eudoxi, quod voluptas sit per se bona, ejusque rationes; opinio Platonis, quod voluptas non sit per se bonum, & quo pacto Plato improbarit rationes Eudoxi. Cap. II.

1 *EVdoxus quidem voluptatem bonum ipsum esse existimabat, propterea quod omnia videbat eam appetere, tam quæ prædita essent ratione, quam quæ ea carentia: atque in omnibus, quod est expetibile, id honestum, & quod maxime huiusmodi, id præstantissimum esse cernebat: omnia autem ad idem ferri, id omnibus esse optimum indicare. Vnumquodque enim, quid sibi bonum esset, invenire, non secus atque alimentum: quod igitur omnibus esset bonum, quodque omnia appeterent, ipsum bonum esse conficiebat. Cuius sanè rationes ob morum virtutem magis, quam propter se ipsas credebantur. Præcipue enim temperans esse videbatur, ut non, ut amicus voluptatis putaretur, hæc dicere, sed quia ita re vera essent.*

2 *Nec minus autem ex contrario quoque manifestum idem esse existimabat. Dolorem enim per se omnibus fugiendum esse, contrarium autem simili modo expetendum.*

3 *Maxime autem id esse expetendum dicebat, quod non ob aliud, neque alterius causa eligeremus: hujusmodi vero proculdubio voluptatem esse, quippe cum à nemine requiramus, cur voluptate afficiatur, quod expetenda per se ipsa voluptas sit.*

4 *Et cujus ex bonis adjunctam eligendum magis ipsum reddere, ut juste agere, & temperanter, augerique bonum ipsum seipso. Sed hæc quidem ratio videtur ex bonis esse ipsam ostendere, nihilo tamen magis, quam aliud quippiam. Omne enim bonum cum altero magis expetendum est, quam solum.*

1 PRima opinio est Eudoxi, qui docuit voluptatem esse per se, & maximè bonam, adeoque optimam. Probabat primo, quia quod est expetibile est bonum, & eo est melius, quo magis est expetibile; quod verò est maximè expetibile est optimum, cum habeat maximam vim movendi ad amorem sui, eo pacto, quo id, quod est maximè calefactivum, est calidissimum; sed voluptas est expetibilis ab omnibus, ideoque omnia, sive habeant rationem, sive non habeant, appetunt voluptatem, adeoque est maximè expetibilis, cum possit omnia movere ad appetitum sui; ergo voluptas est bona, imo est optima. Confirmatur, quia universa appetunt, & quærunt bonum suum, eo pacto, quo omnia, quorum bonum consistit in alimento, appetunt, & quærunt alimentũ; ergo quod appetitur ab omnibus est bonum commune omnium; sed voluptas appetitur ab omnibus ergo est bonum commune omnium. Addit Aristoteles, quod huic, aliisque similibus rationibus Eudoxi credebatur etiam magis propter Eudoxi virtutem. Cum enim esset valde temperatus, videbatur hæc dicere, non quia esset amicus voluptatis, sed quia verè voluptas sit valde bona.

2 Probabat secundo Eudoxus ex contrario. Dolor enim est per se omnibus fugiendus; ergo voluptas contraria dolori est per se omnibus appetenda.

3 Probabat tertio, quia illud est per se maximè expetibile, quod expetimus solum gratia sui, non autem gratia alterius; sed voluptatem maximè expetimus gratia sui, & non gratia alterius, ideoque nemo interrogat, cur aliquis expetat voluptatem, quia nimirum existimamus illam esse expetibilem solum gratia sui; ergo, &c.

4 Probabat quarto, quia illud, quod additum cuicunque bono, ipsum auget, est maximum bonum, cum perficiat omnia bona; sed voluptas addita cuicunque bono reddit illud melius: ex. gr. operatio justa,

sta,

ſta,ſi fiat cum voluptate,eſt melior, quam ſi fiat cum dolore &c. ergo voluptas eſt maximum bonum. Addit tamen Ariſtoteles,quod hæc poſtrema ratio ſolum probat voluptatem eſſe bonam, non autem probat illam eſſe maximum bonum, vel eſſe meliorem quolibet alio bono. Omne enim bonum habet hoc,ut additum alteri bono, faciat illud melius; ergo ex eo,quod voluptas addita aliis bonis, reddat illa meliora, ſequitur quidem voluptatem eſſe bonam, at non ſequitur illam eſſe meliorem aliis bonis.

5 *Atque hujuſmodi ſanè ratione Plato quoque uoluptatem ipſum per ſe bonum eſſe deſtruit. Iucundam enim vitam cum prudentia, quam ſine prudentia eſſe magis expetendam: quod ſi miſtum eſt præſtantius, ipſum per ſe bonum voluptatem non eſſe,quippe cum ipſum per ſe bonum nulla re ipſi adjuncta magis expetendum efficiatur. Perſpicuum autem eſt ipſum per ſe bonum, neque aliud quicquam eſſe poſſe,quod cum alio ex iis, quæ per ſe ſunt bona, magis expetendum ſit. Quoddam igitur eſt hujuſmodi,cujus etiam nos participes ſumus. Tale enim eſt,quod quæritur.*

6 *Nam qui id bonum eſſe negant, quod omnes appetunt, nihil dicunt. Quod enim omnibus videtur,id eſſe affirmamus: qui vero hanc fidem tollit, is non admodum probabiliora dicturus eſt. Nam ſi mente carentia,hæc appeterent, eſſe ſanè aliquid, quod dicitur: at ſi etiam ea,quæ prudentia ſunt prædita, quomodo dicere aliquid poſſunt? Fortaſſe verè in pravis quoque naturale quoddam bonum eſt præſtantius,quam ipſa per ſe ſint,quod proprium bonum appetit.*

7 *Sed neque de contrario rectè eſſe dictum videtur. Non enim ſi dolor eſt malum, continuo voluptatem eſſe bonum inquiunt. Oppoſitum ſiquidem malum malo eſſe aiunt, & utraque ei, quod neutrum eſt.Non male ſanè, hæc dicentes: non tamen verè.Si enim utraque eſſent mala, fugienda quoque utraque eſſe oportebat: ſi neutra,neutrum,aut ſimiliter.Sed illum quidem fugere, ut malum, hanc expetere, ut bonum videntur: ita igitur etiam opponuntur.*

5 Secunda opinio eſt Platonis, & aliorum, qui dixerunt voluptatem non ſolum non eſſe ſummum bonum, ſed nec eſſe bonam. Et primo quidem Plato retorquebat quartam rationē, qua Eudoxus probabat voluptatem eſſe optimam, ad oſtendendū, quod voluptas non eſt per ſe bona. Quod enim eſt per ſe bonum,ita ut ſit ipſa eſſentia bonitatis, non fit melius additione alterius, cum omnia alia ſint bona per participationem illius; ſed vita jucunda cum prudētia eſt eligibilior, quam vita jucunda ſine prudentia; ergo delectatio non eſt per ſe bonum,neque eſt ſummum bonum, alioquin nulla additione poſſet fieri melior.Verum rejicit Ariſtoteles hanc retorſionem Platonis. Dum enim dicit Eudoxus voluptatem eſſe per ſe ſummum bonum,non dicit illam eſſe ſummum bonum ideale, ſed ſummum bonum, cujus nos poſſimus eſſe participes; ſed omnia bona, quorum nos poſſumus eſſe participes,ſunt talia, ut additione aliorum bonorum reſultet aliquid melius;ergo nullum daretur ſummum bonum; ſed eſt abſurdum nullum dari ſummum bonum; ergo ad ſummum bonum à nobis participabile non requiritur, ut non augeatur additione aliorum bonorum.

6 Secundo Plato,& alii ad primam rationem Eudoxi deſumptam ex eo,quod id, quod omnia appetunt, eſt bonum, negabant id eſſe verum.Sed contra, quia negare hoc principium eſt nihil dicere aptum ad ſolutionem argumēti. Quod enim omnibus videtur tale, verè eſt tale, & qui hoc negat, vix poterit afferre principia credibiliora hoc; ſed quod omnia appetunt, omnibus videtur bonum:ideo enim appetunt,quia illis videtur bonum; ergo quod omnia appetunt verè eſt bonum. Confirmatur, quia ſi negarent eſſe bonū id, quod appetitur à ſolis carentibus intellectu, viderentur aliquid dicere, ſed ſi negant eſſe bonum id,quod appetitur ab omnibus, nō ſolum carentibus intellectu,ſed etiam habētibus intellectum, quo pacto poteſt hæc reſponſio ſuſtineri ut probabilis?Nunquid enim etiam omnes prudentes falluntur in judicando ut bono id, quod verè non eſt

 bo-

bonum? Licet igitur etiam pravi appetant voluptatem, tamen cum in tali appetitu conveniant cum bonis, non appetunt illam ex pravitate, sed ex bono naturali, quod est in natura ipsorum, quod bonum non est corruptum per malitiam.

7 Tertio ad secundam rationem Eudoxi, quod dolor est per se fugibilis; ergo voluptas contraria dolori est per se expetibilis: respondebant Platonici consequẽtiam non valere. Malo enim opponitur non solum bonum, sed etiam aliud malum: & præterea quod neque est bonum, neque malum, sed est neutrum opponitur tum bono, tum malo; ergo licet voluptas sit contraria dolori, qui est per se malus, adhuc potest etiam voluptas esse per se mala. Rejicit hanc responsionem Aristoteles. Licet enim verum sit, quod aliquando malo opponitur aliud malũ, adhuc in subiecta materia dici nõ potest, quod voluptas opponatur dolori, sicut malum malo. Si enim tum voluptas, tum dolor essent mala, tum voluptas, tum dolor essent fugienda; sed videmus, quod omnes fugiunt dolorem, omnes appetunt voluptatem; ergo voluptas non opponitur dolori, ut fugiendum fugiendo, sed ut prosequendum fugiendo. Ex proportionali ratione non potest dici, quod vel voluptas, vel dolor sit neque bonum, neque malum. Quod enim neque est bonum, neque malum, neque est fugiendum, neque appetendum; sed omnes fugiunt dolorem, omnes prosequuntur voluptatem, ergo &c.

Rejiciuntur rationes, quibus Plato ostendebat voluptatem non esse bonam, & probatur non omnem voluptatem esse bonam.

Caput III.

1 *AT enim neque si ex qualiatibus non est voluptas, propterea neque ex bonis eam esse censendum est. Nam neque virtutis operationes suas qualitates, neque felicitas.*

2 Dicunt etiam bonum definitum esse, voluptatem verò indefinitum, propterea quod admittit, ut magis, & minus fieri possit. At si ex voluptatis susceptione id judicant, & in reliquis uirtutibus eueniet, ex quibus euidenter magis, & minus ejusmodi homines esse affirmant: Iusti enim, & fortes magis sunt: fit etiam, ut & justè, & temperanter magis, & minus agamus. Sin autem in uoluptatibus ipsis hoc statuunt, uideant, ne non dicant causam huiusce rei, si aliæ mistione omni uacent, mistæ aliæ sint. Quid prohibet autem, quin sicut sanitas, quæ cum definita sit, admittit tamen, ut esse magis, ac minus possit, ita quoque esse uoluptatem dicamus? Non enim contemperatura eadem in omnibus, neque una quædã semper in eodem est, sed remittitur, atque aliquandiu perdurat, eoque differt, quod magis, & minus inest. Tale igitur quippiam in uoluptate quoque esse potest.

1 PRopositis, ac reiectis rationibus, quibus Plato impugnabat rationes Eudoxi, proponit Aristoteles, ac rejicit quatuor rationes, quibus idem Plato probabat nullam voluptatem esse bonam. Prima ratio est: bonum videtur spectare ad genus qualitatis: interroganti siquidem *Qualis est res?* respondemus, quod est bona, vel mala; sed nulla voluptas est qualitas; ergo &c. Rejicitur hæc ratio, quia nimis probat. Ostendit enim, quod operationes virtutis, quæ non sunt qualitates, non sint bonæ, & quod neque felicitas, quæ consistit in operatione virtutis, sit bona. Solutio directa est, quod bonum non solum dicitur de genere qualitatis, sed etiam de aliis prædicamentis, ut dictum est lib. 1. cap. 6. num. 3.

2 Secunda ratio est: bonum debet esse aliquid definitum, ac determinatum; sed voluptas est aliquid indefinitum, & indeterminatum, ergo &c. Probatur minor; quod enim suscipit magis, & minus est indeterminatũ; sed voluptas suscipit magis, & minus; ergo &c. Rejicitur hæc ratio, quia nimis probat. Si enim dicitur voluptatem suscipere magis, & minus, adeoque

que non esse bonam, sequitur, quod neque justitia, neque ulla alia virtus erit bona. Qui enim est justus, aliquando magis, aliquando minus est justus; qui est temperans, aliquando magis, aliquãdo minus est temperans. Si verò dicant voluptatem suscipere magis, & minus, quia videtur intendi, ac remitti, contra est primo, quia hoc non videtur esse verum de voluptate simplici, ex. gr. de voluptate, quæ sequitur ex contemplatione, sed solum de voluptate non simplici, ex. gr. de voluptate, quæ sequitur ex aliquo temperamento, puta ex calore attemperato frigori. Quia enim diversum temperamentum, diversimodè convenit humanæ naturæ, diversam causat voluptatem, & temperamentum magis conveniens, causat majorem voluptatem, temperamentum minus conveniens, causat minorem voluptatem; ergo prout temperamentum intenditur, aut remittitur, potest voluptas intendi, aut remitti. Secundo contra est, quia licet voluptas mista intendatur, & remittatur cum temperamento, adhuc est definita inter certos terminos, sicut ipsum temperamentum conveniens animali, est definitum intra certos terminos, & intra certam latitudinem; ergo etiam voluptas est definita, non quidem ita, ut consistat in indivisibili, sed intra certam latitudinem; ergo &c. Confirmatur: nam sanitas, quia fundatur in temperamento, potest intendi, ac remitti intra certos terminos, & tamen est definita, & bona; ergo etiam voluptas fundata in temperamento, licet possit intendi, ae remitti, adhuc potest esse definita, & bona.

3 *Præterea cum perfectum ipsum per se bonum motiones verò, & generationes imperfectas esse statuant, voluptatem motionem esse, & generationem conantur demonstrare.*

4 *Sed non rectè dicere id videntur, neque majorem eam esse verum est. Motioni enim omni propria esse tarditas, & celeritas videtur, & si non per se ipsum ut motui mundi, at ad aliud: voluptati vero neutrum horum inest. Fieri enim potest, ut cito quispiam voluptatem perceperit, sicut ut iratus sit, ut autem percipiat, minime, neque ad alterum, ut ambulet verò, & crescat, atque omnia hujusmodi potest. Ac mutari quidem in voluptatem cito, & tarde licet: operari autem ex ipsa, id est voluptate affici cito, non licet. Quo pacto item esse generatio potest? Nom enim ex quolibet, quodlibet gigni videtur, sed in illud dissolui unumquodque, ex quo generatur, & cujus generatio est voluptas, dolor ejus corruptio erit. Dicunt item dolorem indigentiam ejus esse, quod secundum naturam est: voluptatem repletionem. At hæc corporis sunt affectiones. Si igitur voluptas ejus, quod est secundum naturam repletio est, illud, in quo repletio sit, esset id, quod voluptatem perciperet: corpus igitur id esset: sed non videtur: uoluptas igitur repletio non est, sed unusquisque, & uoluptate affici, dum fit repletio, & dolorem percipere, dum secatur, consuevit.*

5 *Opinio autem, hæc ex voluptatibus, & doloribus circa alimentum evenientibus videtur extitisse. Vbi enim indigi effecti fuerint, atque ob id dolore præoccupati, percipere voluptatem ex repletione ajunt. At hoc non circa omnes voluptates accidit. Dolore enim vacant tum disciplinares, tum ex iis, quæ sensus afficiunt, illæ quæ olfactu, quæ auditu, & visu percipiuntur. Multæ item recordationes, & spes hujusmodi sunt. Cujus igitur hæ erunt generationes, cum nullius rei præcesserint indigentiæ, cujus repletiones esse hæ possint.*

3 Tertia ratio Platonis est: quod per se est bonum, est perfectum; sed voluptas est aliquid imperfectum; ergo &c. Probatur minor, quia omnis generatio, & motus est aliquid imperfectum; motus enim est actus imperfectus, sed omnis voluptas consistit in generatione, & motu; ergo omnis voluptas est aliquid imperfectum.

4 Rejicitur hæc ratio, quia voluptas non est motus, neque generatio; ergo &c. Probatur prima pars antecedentis: omnis enim motus, vel est velox, vel est tardus, non quidem absolutè, sed respectivè ad alios motus, eo pacto, quo motus mundi, hoc est motus diurnus primi mobilis, dicitur velocissimus comparatione om-

nium aliorum motuum, qui æquali tempore minus spatii conficiunt; sed voluptas neque dicitur velox, neque tarda; ergo voluptas non est motus. Probatur minor: potest enim contingere, quod aliquis cito, vel tardè constituatur in voluptate, sicut accidit, quod aliquis cito, vel tardè constituatur in ira; at non potest contingere, quod aliquis delectetur cito, vel tardè, ita ut ipsa delectatio sit cita, val tarda, ne quidem respectivè ad alium; ergo &c. Confirmatur, quia omnes motus possunt esse citi, vel tardi, ex. gr. ambulatio potest esse cita, vel tarda, augmentatio potest esse velox, vel tarda &c; sed licet possit quis cito, vel tardè ad voluptatem moveri, adhuc voluptas ipsa non potest esse cita, vel tarda; ergo voluptas non est motus. Probatur jam secunda pars antecedentis, quod nimirum voluptas non sit generatio, ac primo præmittendum, qualis generatio sit delectatio ex sententia Platonis. Videtur enim delectatio esse ea generatio, per quam impletur indigentia naturæ: & quia non ex quolibet fit quodlibet, adeoque non ex quolibet fit generatio implens indigentiam naturæ, ideo non ex quolibet fit delectatio, sed solum ex aliquibus, puta ex alimento congruo. Dolor è converso est corruptio generationi contraria, propter quam natura remanet indigens. Hoc posito: si delectatio esset ipsa repletio naturæ, dolor corruptio, vel indigentia contraria repletioni, sequeretur, quod id, quod repletur, vel indiget repletione, delectaretur, & doleret; sed corpus repletur, vel indiget repletione; ergo corpus ipsum delectaretur & doleret; sed hoc est inconveniens: delectatio siquidem videtur pertinere ad animam; ergo delectatio non est ipsa repletio, sed est actus animæ consequens ad repletionem, & proportionaliter dolor non est corruptio, sed est actus animæ consequens ad indigentiam, puta dolor ex fame est actus animę consequens ad indigentiam cibi; dolor ex vulnere est actus animæ consequens ad scissionem, vel separationem partium &c.

5 Confirmatur, quia hæc opinio docens delectationem esse generationem, aut repletionem, dolorem autem in digentiam &c. ortum habuit ex eo, quia experimur, quod cum per cibum expletur naturalis indigentia, delectamur, cum per famem patimur indigentiam cibi, dolemus; sed dantur aliquæ voluptates, quæ non consistunt in expletione indigentiæ causantis dolorem; ex. gr. delectatio ex speculationibus mathematicis non consistit in expletione alicujus indigentię naturalis, quæ causat dolorem; delectationes etiam, quas decerpimus ex olfactu odoramentorum, ex visu rerum pulchrarum, ex auditione musicæ, ex spe boni futuri, ex memoria boni præteriti &c. non consistunt in expletione alicujus indigentię causantis dolorem; ergo dantur multæ voluptates, quæ non sunt generationes. Cujus enim generat io est delectatio ex visu, ex auditu &c.

*6 Adversus eos autem, qui probrosas voluptates producunt, * dicere quispiam posset non esse ea jucunda. Non enim si male affectis jucunda sunt, iccirco absolute quoque esse ea jucunda existimandum est, sed ipsis illis tantummodo: quæmadmodum, neque salubria, aut dulcia, aut amara ægrotantibus, neque alba, quæ lippientibus esse hujusmodi videntur. An ita quoque dici posset expetendas quidem esse voluptates, non tamen ex his, quemadmodum etiam divitem esse, expetendum est, sed non ex proditione, & sanum esse item, sed non ex cujuslibet rei esu? An specie differunt voluptates? Quæ enim ex honestis rebus existunt diversæ ab illis sunt, quæ ex turpibus percipiuntur, neque fieri potest, ut justi quispiam voluptate afficiatur, nisi sit justus, aut musici, nisi sit musicus: atque in reliquis simili modo.*

6 Quarta ratio Platonis est: quædam delectationes, puta ex adulterio, ex ebrietate &c. sunt turpes, & malæ; ergo delectationes ex se non sunt in genere bonorum.

7 Im-

7 Impugnat Ariſtoteles hanc rationem tripliciter. Primò negari poteſt univerſaliter turpia eſſe ſimpliciter delectabilia. Sicut enim ad hoc, ut cibus ſit ſimpliciter dulcis, debet eſſe dulcis ſano, non autem ſufficit, ut ſit dulcis ægroto propter pravam diſpoſitionem ipſius, & proportionaliter ut aliquid ſit album, non ſufficit, ut ſit album lippo; ſic ut objecta ſint ſimpliciter delectabilia, non ſufficit, ut ſint delectabilia pravis, ſed debent eſſe delectabilia bonis; ſed turpia non ſunt delectabilia bonis; ergo non ſunt ſimpliciter delectabilia; ergo licet quæ non ſunt ſimpliciter delectabilia, non ſint bona, adhuc ea, quę ſunt ſimpliciter delectabilia, poſſunt eſſe bona. Secundo poteſt dici, quod ad hoc, ut delectationes ſint ſimpliciter bonæ, & eligibiles, non eſt neceſſe, ut ſint bonæ, & eligibiles in omnibus circunſtantiis: ex. gr. ut divitiæ ſint bonæ, non eſt neceſſe, ut ſint bonæ etiam prout acquiruntur ex proditione patriæ: ergo proportionaliter ut voluptates naturales ſint bonæ, non eſt neceſſe, ut ſint bonæ prout comparantur ex adulterio, ſicut non eſt bonum eſſe ſanum, comedendo quæcunque, etiam corpus humanum. Tertio poſſumus dicere, quod voluptates differunt ſpecie. Diverſæ enim ſpecies ſunt voluptates ex turpibus, ac voluptates ex honeſtis; ergo licet voluptates ex turpibus ſint malæ, adhuc voluptates ex honeſtis poſſunt eſſe bonæ, præſertim cum ſint propriæ bonorum. Sicut enim non delectatur muſicis qui non eſt muſicus, ſic non delectatur juſtis qui non eſt juſtus: idemque dic de aliis.

8 *Declarare autem videtur etiam amicus ab adulatore diverſus cum ſit, non eſſe bonum voluptatem, aut voluptates eſſe ſpecie diverſas. Hic enim ad bonum verſari, ille ad voluptatem videtur, atque illud probro datur, hoc laudi eſt, utpote cum ad alia atque alia verſentur. Nemo præterea expeteret, vel viuere ita, ut pueri, mente præditus illis voluptatibus, quammaxime fieri poteſt, afficeretur, quibus pueri oblectari conſueverunt; vel turpe aliquid agendo ita gaudere, ut nullum unquam dolorem percepturus ſit. Et circa multa ſtudium adhiberemus, etiam ſi nullam afferrent voluptatem, ut videre, meminiſſe, cognoſcere, virtutes habere. Quod ſi hæc voluptates neceſſario conſequuntur, nihil refert. Expeteremus namque ea nihilominus, licet etiam nulla inde voluptas exoriretur.*

9 *Voluptatem igitur neque eſſe ipſum per ſe bonum, neque omnem eſſe expetendam, nonnullaſque eſſe per ſe expetibiles, quæ differant, aut ſpecie, aut iis, à quibus æveniunt, planum videtur. Ac de iis quidem, quæ de voluptate, & dolore feruntur, ſatis dictum ſit.*

8 Licet tamen Plato non ſatis probaverit nullam voluptatem eſſe per ſe bonã, ædhuc poteſt oſtendi non idem eſſe voluptatem, ac bonum, immo non omnes voluptates eſſe bonas. Prima ratio deſumitur ex differentia inter amicum, & adulatorem. Adulator enim, dum loquitur amico, habet pro fine delectationem amici, amicus habet pro fine bonum amici, ideoque adulator eſt vituperabilis, amicus eſt laudabilis; ſed non eumdem finem intendunt adulator, & amicus; ergo delectatio non eſt idem, ac bonum amici. Secunda ratio eſt: illæ delectationes, quas nemo prudens eligeret, non ſunt per ſe bonæ; ſed nemo prudens eligeret delectari per totam vitam delectationibus puerorum, vel iis, quas homines improbiſſimi ex rebus turpiſſimis decerpunt; ergo delectationes puerorum; vel ex rebus turpiſſimis non ſunt per ſe bonæ. Tertia ratio eſt: ſi per ſe bonum conſiſtat in delectatione, nihil eſſet expetibile per ſe, ſecluſa omni delectatione; ſed videre, audire, recordari, ſcire, probum eſſe &c. ſunt per ſe expetibilia, etiam ſecluſa qualibet delectatione, ergo &c. Neque vero dicas, quod ex omnibus iis ſequitur delectatio: adhuc enim cum ea ſint per ſe expetibilia, etiam ſecluſa delectatione, patet, quod ſunt per ſe bona, etiam ſecluſa delectatione.

9 Concludit Ariſtoteles tria conſtare ex dictis. Primum eſt, quod voluptas non

eſt ſummum bonum. Secundum, quod non omnis voluptas eſt expetibilis. Tertium eſt, quod aliquæ voluptates ſunt per ſe expetibiles, adeoque vel voluptates, vel delectabilia differunt ſpecie, ſiquidem aliquæ ſunt per ſe bonæ aliquæ non. Hæc igitur de iis, quæ ab aliis circa voluptatem, & dolorem tradita ſunt, dixiſſe ſufficiat.

Oſtenditur delectationem non eſſe motum; explicatur quid ſit; & redditur ratio quarumdam ejus proprietatum.

Cap. IV.

1 *QVidnam autem ſit voluptas, aut qualis, clarius fiet, ſi diſputationem à principio repetamus. Viſio enim quocunque tempore eſſe perfecta videtur. Nulla enim re deficit, quæ poſtea ſuccedens ſpeciem ejus perficiat. Huic ſimilis quoque voluptas eſt. Totum ſiquidem quoddam eſt neque ullo in tempore ſtatuere aliquis voluptatem poſſet, cujus ſi longiore fieret tempore ſpecies perficeretur. Iccirco neque motio eſt. In tempore enim fit omnis motus, & ejuſdem etiam finis eſt. Vt ædificatio tunc perfecta eſt, cùm fecit id, quod appetit, vel in omni videlicet tempore, vel in hoc. Nam in partibus temporis imperfectæ omnes, & à tota, & inter ſe ſunt ſpecie diverſæ. Lapidum ſiquidem compoſitio diverſa à columnæ virgatione: atque hæ utræque à templi extructione differunt. Templi enim effectio, cùm nulla re deficiat ad propoſitum, perfecta eſt: fundamenti verò, & triglyphi fabrica eſt imperfecta, quippe cum utraque partis ſit. Specie igitur differunt. Neque fieri poteſt, ut in quocunque tempore motionem ſpecie perfectam ſumamus, niſi in toto. Simili modo quoque in ingreſſione, & cæteris. Nam ſi delatio eſt motio, quæ alicunde aliquo fit, ejus differentiæ ſunt ſecundum ſpeciem, volatus, ingreſſus, & ſaltus. Atque hujuſmodi neque tantum hoc modo, uerum etiam in ingreſſio ne ipſa differentia eſt. Nam alicunde, & aliquo non idem in ſtadio, & in parte ejus eſt, & in alia atque alia parte: neque percurrere lineam hanc, & illam. Non ſolum enim lineam, ſed in loco conſtitutam pertranſit: in diverſo autem hæc, quam illa eſt. Sed accuratius de motu alibi jam diximus. Videtur autem non in omni tempore motio eſſe perfecta, ſed pleræque imperfectæ, & ſpecie differentes ſiquidem alicunde aliquo ſpeciem eorum efficiat. A voluptatis in quolibet tempore perfecta ſpecies eſt. Perſpicuum igitur eſt, & diverſas has inter ſe eſſe, & voluptatem quippiam ex iis eſſe, quæ integra, ac perfecta ſunt.*

1 EXaminatis aliorum de voluptate opinionibus, proponit Ariſtoteles propriam ſententiam, & primo quidem oſtendit contra antiquos voluptatem non eſſe motum, neque generationem; ſecundo probat voluptatem eſſe perfectionem operationis ſenſitivæ, vel intellectivæ: tertio ex explicata eſſentia delectationis reddit rationem quarumdam ejus proprietatum.

2 Quoad primum; dupliciter poteſt oſtendi, quod delectatio non ſit motus. Prima ratio eſt: omnis motus ordinatur ad aliquem finem, ac terminum, & perficitur in tempore, ac ſolum eſt perfectus tota tempore, quo conſequitur finem, in partibus autem talis temporis partes motus sūt imperfectæ, ac differunt ſpecie tum inter ſe, tum à toto motu: ex. gr. ædificatio, quæ eſt motus, ordinatur ad aliquem finem, hoc eſt ad ædificium, & tum ſolum eſt perfecta, cum pervenerit ad talem finem, hoc eſt ad perfectum ædificium, puta ad perfectum templum, partes verò ædificationis ſpecie differunt, tum inter ſe, tum à toto ædificio; ex. gr. compoſitio lapidum ſpecie differt à virgatione columnæ, ambæ verò hæ partes ædificationis ſpecie differunt à tota ædificatione, quæ ſola eſt perfecta, quia non indiget alia parte ad finem intentum, hoc eſt ad perfectum templum, cum è converſo ædificatio fundamentorum, & murorum ſint imperfectæ, quia indigent aliis partibus ad ſuum finē obtinendum; ergo partes ædificationis differunt ſpecie à tota ædificatione, & partes quidem, quæ correſpondent partibus temporis ſunt imperfectæ, ædificatio verò, quæ correſpondet toti tempori, eſt perfecta. Proportionaliter res ſe habet in ambulatione, & in omnibus aliis motibus.

La-

Latio enim est quidam motus ab uno loco in alium, species verò lationis, quæ sunt ambulatio, volatio, saltatio &c. sunt similiter motus ex uno termino in alium; ergo differunt secundum differentiam terminorum; sed non iidem sunt termini totius lationis, puta totius ambulationis in studio, ac partium talis ambulationis, neque idem est pertransire lineam curvam, ac rectam, neque idem est pertransire lineam rectam ascendendo, ac pertransire descendendo; ergo in omnibus his motibus partes differunt à toto motu, ac inter se. Sed de his ex professo actum est in physicis. Nunc sufficit ex his concludere, quod motus non est perfectus in qualibet parte temporis, sed in toto tempore est perfectus in specie, puta in toto tempore est perfecta ædificatio, in partibus talis temporis est imperfecta ædificatio; sed visio, & delectatio ex visione, & intellectione &c, si durent per aliquod tempus, ita se habent, ut non solum sint perfectæ in toto tempore, sed etiam in qualibet particula talis temporis: neque enim visio, & delectatio per hoc, quod duret, evadit perfectior in specie visionis, vel delectationis; ergo voluptas non est motus. Motus enim non est perfectus, nisi toto tempore, voluptas est perfecta in specie non solum in toto tempore, sed etiam in singulis partibus temporis.

3 Hoc autem ex eo etiam videretur, quòd moveri nisi in tempore quippiam non potest, voluptate autem affici potest. Quod enim in ipso nunc fit, totum quoddam est.

4 Ex his autem manifestum est non rectè dicere eos, qui voluptatem esse motionem, vel generationem asserunt. Non enim omnium hæc dicuntur, sed partibilium, & eorum, quæ tota minimè sunt. Nam neque visioni generatio est, neque puncti, neque unitatis. Neque enim horum quippiam motio, aut generatio est. Igitur nec voluptatis quoque erit, quippe cùm totum quoddam sit.

3 Secunda ratio est: nihil potest moveri in instanti, seu in non tempore; sed potest aliquis delectari in instanti, seu in non tempore; ergo voluptas non est motus, sed est aliquid perfectum, quod nimirum in nunc indivisibili potest habere perfectionem suæ speciei.

4 Ex his concluditur malè Platonicos dixisse voluptatem esse motum, vel generationem. Ratio enim motus, ac generationis non dicitur de quibuslibet, sed solum de partibilibus, quæ non sunt perfecta, ac tota, nisi in toto tempore, ideo non dicitur de puncto, neque de visione, neque de unitate, & aliis hujusmodi; sed voluptas non est talis, cum possit esse perfecta in qualibet parte temporis; ergo &c.

5 Sed sensus cujuslibet, cum circa sensibilem rem operatur, perfectè autem ejus, qui bene est affectus circa pulcherrimum ex iis, quæ sensui subjiciuntur. Tale enim quod maximè esse perfecta operatio videtur. Vtrum autem ipsum sensum, an id, in quo ipse est, operari dicamus, nihil intersit, In unoquoque enim optima ejus est operatio, quod optime affectum est erga præstantissimum ex iis, quæ ipsi subjiciuntur.

6 Atque hæc perfectissima esset, ac jucundissima. In omni enim sensu voluptas est: in omni item simili modo intellectione, & contemplatione. Iucundissima autem ea est, quæ perfectissima: at perfectissima ejus est, quod bene affectum est erga optimum eorum, quæ ipsi subjiciuntur. Operationem verò voluptas perficit.

7 Non eodem tamen modo, & voluptas perficit, & sensibile, & sensus, cum bona sunt. Quemadmodum neque sanitas, & medicus simili modo in causa sunt, ut sani simus. In unoquoque autem sensu voluptatem fieri perspicuum est, quippe cum, & visiones, & auditiones esse jucundas dicamus. Patet enim profectò eas, vel quam maximè esse, si & sensus præstantissimus sit, & circa tale quippiam operetur. Nam si hujusmodi sunt, & quod sentit, semper existit voluptas, modo adsit quod agat, & quod afficiatur.

8 Perficit autem operationes voluptas, non ut habitus quidam, qui inest, sed ut finis super exoriens, perinde atque venustas, iis, qui in flore ætatis constituti sunt.

5 Quoad secundum: quia explicatum est, quid delectatio non sit, explicandum quid

quid sit? Dicendum, quod delectatio est perfectio operationis cognoscitivæ, vel appetitivæ. Explicatur. Sensus operatur circa sensibile, intellectus circa intelligibile, appetitus circa appetibile. Tum verò est perfecta operatio talium potentiarum, cum tales potentiæ sunt bene dispositæ, & versantur circa suum præstantissimum objectum: ex. gr. si potentia visiva sit bene disposita, & versetur circa præstantissimum, & pulcherrimum visibile, tum sequetur optima visio talis visibilis; si intellectus sit perfectè dispositus, & versetur circa præstantissimum, & pulcherrimum intelligibile, tum erumpet in perfectam operationem intellectiuam; ergo operatio perfecta est, quæ procedit à perfecta potentia, & à præstantissimo objecto. Nihil autem refert, an operatio sit tribuenda potentiæ, vel habenti talem potentiam; ex. gr. utrum dicatur potentia visiva videre, vel homo ipse videre. Cuilibet enim operatio tribuatur, dicendum, quod operatio perfecta in quolibet genere est, quæ procedit ab operante perfecto in tali genere circa præstantissimum objectum.

6 Iam omnis operatio potentiæ cognoscitivæ, vel appetitivæ, si sit perfecta, est etiam delecta bilis, & si sit perfectissima, est delectabilissima. Patet inductione. Perfectè enim videre, perfectè audire, perfectè intelligere est delectabile, & quo operatio est perfectior, eo est delectabilior; ergo operatio perfectissima est delectabilissima; sed operatio perfectissima est, quæ procedit à potentia bene disposita circa præstantissimum objectum; ergo operatio jucundissima est, quæ procedit à potentia bene disposita circa præstantissimum objectum: puta jucundissima visio est, quæ procedit à vidente optimè disposito in ratione videntis circa præstantissimum visibile; jucundissima intellectio est, quę procedit ab intelligente optimè disposito circa præstantissimum intelligibile. Delectatio igitur est operationis perfectio, siquidem operatio nunquam est perfecta, nisi sit jucunda.

7 Sed in quo genere causæ delectatio perficit operationem? Dicendum, quod non in genere causæ efficientis, sed in genere causæ formalis. Licet igitur operatio perficiatur tum à perfecta potentia, tum à perfecto objecto, tum a delectatione, tamen aliter perficitur à potentia, & objecto, aliter à delectatione. A potentia siquidem, & objecto operatio perficitur in genere causæ efficientis, eo pacto, quo quis redditur perfectè sanus à medico in genere causæ efficientis: at operatio perficitur à delectatione in genere causæ formalis, eo pacto, quo quis redditur sanus ab ipsa sanitate in genere causæ formalis. Porro operatio uniuscujusque potentię, intentionalis perficitur proportionali delectatione. Nā & visio, & auditio, & intellectio dicuntur jucunda; amor etiam, qui est operatio appetitus, dicitur jucundus. At operationes præstantissimarum potentiarum sunt omnium jucundissimæ, cum versantur circa præstantissimum objectum, & semper sequitur voluptas ex potentia, & objecto ita applicatis, ut potentia patiatur ab objecto, & moveatur ad operationem, sive actum perfectum.

8 Posito; quod delectatio sit perfectio formalis operationis procedentis à potentia bene disposita circa præstantissimum obiectum, debet ulterius determinari, qualis perfectio sit? an sit perfectio, per quam operatio constituitur bene se habens in suo genere, puta per quam visio bene se habet in genere visionis? an sit perfectio consequens ad hoc, quod operatio bene se habeat in suo genere? Dicendum, quod voluptas est perfectio consequens, & quasi pullulans ex hoc, quod operatio bene se habeat in suo genere. Explicatur. Sicut ad hoc, quod juvenes vigeant ætate, sequitur pulchritudo, quæ non constituit vigorem juvenilem. sed pullulat ex vigore, & est veluti ultima perfectio juventutis; sic ex hoc,

hoc, quod visio habeat omnia prædicata requisita in genere visionis, pullulat delectatio, quæ est ultima perfectio visionis: ex hoc, quod intellectio habeat omnia prædicata requisita in genere intellectionis pullulat delectatio, quæ est ultima perfectio intellectionis, idemque dic de reliquis.

Ex his omnibus potest inferri definitio delectationis. Est enim ultima perfectio operationis intentionalis essentialiter perfectæ per hoc, quod procedit à potentia bene disposita circa præstantissimum objectum;

9 Quousque autem sensibile, vel intelligibile, & id quod judicat, vel contemplatur, tale fuerit, quale esse debet, in operatione inerit voluptas. Cum enim id, & quod ut afficiatur, & quod ut afficiat idoneum est, similia sunt, & inter se eadem modo sese habent, idem fieri natura consuevit. Quo modo igitur fit, ut nemo assidue voluptate afficiatur? an defatigatur? Omnia enim humana ad assidue operandum imbecillia sunt. Quocirca, neque voluptas assidue evenit: operationem enim consequitur.

10 Nonnulla tamen sunt, quæ cum nova sunt, oblectant, postea verò non simili modo, hanc ob causam, quia primum incitatus animus est, in eorumque operatione intentus, quemadmodum in visu faciunt, qui inspiciunt: postea verò operatio ejusmodi non amplius fit, sed neglecta. Vnde etiam voluptas hebetatur.

11 Omnes autem voluptatem appetere propterea unusquisque existimaret, quia vivere omnes appetunt: vita verò operatio quedam est. Et circa ea unusquisque, & iis operatur, quæ vel maximè placent, ut musicus auditu circa modulatores, discendi studiosus mente circa contemplationes: atque ita singuli ex cæteris. Voluptas vero operationes perficit, & vivere quoque ipsum, quod appetunt. Merito igitur voluptatem etiam appetunt, quippe quæ vivere ipsum, quod expetendum est, perficiat.

12 Vtrum verò vitam ob voluptatem, an voluptatem ob vitam expetamus, in præsentia omittatur. Conjuncta enim hæc inter se ita sunt, ut separari nullo modo queant, quippe cum & sine operatione non fiat voluptas, & operationem omnem voluptas perficiat.

9 Quoad tertium: ex tradita definitione delectationis reddit Aristoteles rationem quarumdam ejus proprietatum. Prima proprietas delectationis videtur esse, ut aliquandiu duret, sed non possit esse continua. Quæritur, cur aliquandiu duret, & cur non possit esse continua? Dicendum, quod cum delectatio consequatur ex operatione perfecta, tamdiu durat, quamdiu operatio est perfecta; sed operatio tamdiu est perfecta, quamdiu operans, & objectum eodem modo se habent, & permanent in eadem applicatione; ergo delectatio tamdiu durat, quamdiu operãs, puta intelligens, vel sentiens, & objectum, hoc est sensibile, & intelligibile eodem pacto se habent, & retinent eamdem applicationem. Hinc jam potest patere, cur delectatio non possit esse continua. Ut enim esset continua delectatio, deberet esse continua operatio; sed homo non potest continuè operari, sed defatigatur, quia per operationem potentiæ materialis, sine qua intellectus non operatur, amittit debitam dispositionem; ergo neque delectatio potest esse continua.

10 Secunda proprietas delectationis est, ut nova delectent vehementer, deinde non delectent ita vehementer. Ratio est, quia mens circa nova ita novitate excitatur, ut circa illa operemur intensè, & perfectè, sicut cum attentè inspicimus, deinde verò cessamus ab ea intensione, & divertimus ad alia; ergo circa nova operamur perfectè, deinde operamur imperfectè; sed delectatio proportionaliter sequitur ex perfectione proportionali operationis; ergo major delectatio sequitur ex novis, quam ex non novis.

11 Tertia proprietas delectationis est, ut appetatur ab omnibus. Quæritur cur? Respondetur, quod omnes naturaliter appetunt vivere; sed vivere in actu secundo consistit in operari; ergo omnes appetunt operari. Hinc oritur, ut omnes præsertim exerceantur in eo genere vitalium operatio-

tionum, quas magis diligunt; ex. gr. qui diligunt operationes contemplandi, versantur in contemplatione, idemque dic de aliis; sed delectatio est ultima perfectio operationis, atque ultima perfectio vitæ; ergo rationabiliter accidit, ut sicut omnes appetunt vivere, sic appetant delectari, quod est ultima perfectio vitæ.

12 Posset quæri, utrum appetamus vitam propter voluptatem, an potius voluptatem propter vitam? Respondet Aristoteles hanc quæstionem esse in præsentia omittendam. Sufficit enim, quod operationes vitæ si sunt perfectæ, sunt ita conjunctæ cum voluptate, ut neque operationes possint esse sine delectatione, nec delectatio possit esse sine operationibus perfectis.

De differentiis delectationum.

Cap. V.

1 VNde differre etiam specie uidentur. Quæ enim specie diuersa sunt, à diuersis perfici existimamus. Ita siquidem apparent, & naturalia, & quæ ab arte efficiuntur, ut animalia, arbores, picturæ, statuæ, domus, uas. Simili modo quo quæ diuersas species operationes à specie differentibus perfici putamus. Mentis autem operationes ab iis, quæ sunt sensuum, atque hæ inter sese specie differunt. Quare etiam quæ ipsas perficiunt uoluptates.

2 Constare autem hoc ex eo etiam posset, quod uoluptas unaquaque operationi ei affinitate est conjuncta, quam perficit. Simul enim operationem propria, atque affinis uoluptas auget, quippe cum singula magis judicent, absoluantque exactius qui cum uoluptate operantur. Vt, qui geometricis rationibus oblectantur, geometrici euadunt, & singula magis intelligunt atque aduertunt. Simili modo musicæ studiosi, & ædificandi, & cæteri alii in suo quisque opere proficiunt, dum eo oblectantur, ac gaudent. Voluptates uerò sunt, quæ incrementum exhibent. At affinia sunt, & propria, quæ augent. Quæ autem diuersis specie sunt propria, inter se quoque specie differunt.

EXplicata essentia, & proprietatibus delectationis, explicat Aristoteles differentias delectationum, & ponit varias conclusiones.

1 Prima conclusio est: delectationes, quæ consequuntur ex operationibus specie differentibus, differunt specie. Probatur primo, quia quæ diversa sunt specie, putamus perfici per perfectiones specie diversas: ex. gr. quia equus, & homo differunt specie, putamus diversas specie esse perfectiones proprias hominis à perfectionibus propriis equi; quia animalia differunt specie à plantis, existimamus diversas specie esse perfectiones animalium à perfectionibus plantarum; quia picturæ, imagines sculptæ &c. sunt artificiata specie differentia, putamus diversam specie esse perfectionem picturæ à perfectione imaginis sculptæ &c; sed operationes delectabiles differunt specie, operationes enim intellectivæ specie differunt ab operationibus sensitivis, & ex operationibus sensitivis operationes visivæ specie differunt ab auditivis &c; ergo delectationes, quæ sunt propriæ perfectiones operationum, specie differunt.

2 Secundo probatur, quia si delectatio consequens ex qualibet operatione esset propria talis operationis, delectationes cōsequentes ex operationibus specie consequentibus specie differrent: ex. gr. si delectatio consequens ex intellectione esset propria intellectionis, & delectatio consequens ex visione esset propria visionis, sicut intellectio, ac visio differunt specie, sic delectationes ipsarum propriæ specie differrent; sed delectatio consequens ex qualibet operatione est propria ipsius; ergo &c Probatur minor: delectatio consequens ex qualibet operatione ipsam auget, & perficit, non autem perficit, neque auget aliam operationem: ergo &c. Probatur antecedens: qui delectabiliter contemplatur geometrica, eo ipso intensius, & perfectius contem-

templatur , ac magis proficit in geometricis, atque illa melius penetrat: qui delectatur musicis,aut architectura,magis proficit in musica, & architectura: idemque dic de aliis; ergo delectatio consequens ex operatione auget, & perficit talem operationem,& non aliam; ergo est propria talis operationis, adeoque specie differt à delectatione, quę consequitur ex operatione specie diversa.

3 Magis præterea inde hoc pateret, quod voluptates, quæ à diversis eveniunt, operationibus sunt impedimento. Studiosi enim tibiarum orationibus attendere nequeunt, si tibiæ canentem quempiam audiverint, tibiæ cantu magis, quam præsente operatione oblectati: voluptas igitur, quæ ex tibiæ cantu provenit, operationem circa orationem currumpit. Id in cæteris quoque usu venit, cum circa duo simul operatur quispiam. Quæ enim est jucundior operatio, alteram extrudit, atque eo magis, quo in voluptate longius excelluerit adeo ut ex altera operetur nihil. Atque iccirco fit, ut cum aliqua re vehementer gaudemus, aliud quid non admodum agamus: cumque aliis leviter oblectamur, alia faciamus, ut in theatris bellaria esitant id tunc maxime faciunt, cum viles certatores sunt. Quoniam autem propria voluptas exacte absolvit operationes, diuturnioresque, & meliores reddit, alienæ verò labefactant, ac perdunt, longe eas inter se distare manifestum est.

4 Ferè enim alienæ voluptates id faciunt, quod proprii dolores. Proprii enim dolores operationes corrumpunt. Verbi causa, si alicui, vel scribere injucundum est, & molestum, vel ratiocinari, cum dolorem afferat operatio, fit, ut is neque scribat, neque ratiocinetur. Ex propriis igitur voluptatibus, & doloribus contrarium circa operationes contingit. Propriæ autem sunt voluptates, quæ ex operatione aliqua per se existunt. Alienæ verò aliæ appellantur, propterea quod simile quid efficiunt, quod dolor. Corrumpunt enim: veruntamen non simili modo.

3 Tertio probatur:delectationes enim, quarum una auget, & perficit aliquam operationem,alia eamdem impedit,& corrumpit,proculdubio differunt specie, imo habent quamdam contrarietatem inter se; sed delectatio consequens ex. gr. ex auditione sermonum perficit operationem audiendi, & conducit ad attentionem, delectatio ex auditione fistulæ sonantis, non solum non perficit auditionem sermonum sed illam impedit, & corrumpit: si enim dum quis audit aliquem loquentem, delectatur auditu fistulæ sonantis, eo ipso à delectatione de auditu fistulæ sonantis impeditur,& avertitur ab auditione sermonis ergo &c. Similiter si aliquis operetur circa duo, ab operatione jucundiori impeditur, & avertitur ab operatione minus jucunda. Hinc oritur, ut cum vehementer delectamur aliqua operatione, impediamur ab agẽdis iis,quę minus nobis placẽt: tum autem solum possumus delectationẽ sumere ex pluribus, cum non vehementer delectamur uno. Ita videmus, quod in theatris tũ spectatores divertuntur ad delectationem comedendi bellaria, cum non bene pugnatur à certantibus cum verò certantes egregiè pugnãt,tum spectatores toti absorbentur à delectatione illos videndi,ideoque abstinent à bellariis. Cum igitur voluptas consequens operationem illã perficiat,augeat, ac reddat diuturniorem, voluptas extranea impediat, & corrumpat operationes, tales voluptates differunt specie, imo habent quamdam contrarietatem.

4 Confirmatur, quia voluptas extranea ita se habet ad aliquam operationem, sicut dolor consequens ex tali operatione; ergo quemadmodum dolor consequens ex operatione specie differt à delectatione, sic voluptas extranea specie differt à delectatione propria. Probatur, & explicatur antecedens: dolor enim consequens ex aliqua operatione illam impedit, & corrumpit: ex. gr. is, cui injucundum est scribere, vel rationes subducere, eo ipso abstinet à scribendo,& à subducendis rationibus; sed etiam voluptas extranea operationem impedit, & corrumpit, ut explicatum est; ergo &c. Propriæ ergo operationes, ac tristitiæ contrarium faciunt circa operationes.

nes. Nam propriæ delectationes conservant operationes, propriæ tristitiç corrumpunt, atque impediunt operationes: delectationes extraneæ faciunt idem, quod tristitiæ propriæ, in quantum operationes impediunt, & corrumpunt, licet non eodem modo: nam tristitia propria alicujus operationis directè tendit ad illam impediendam; tristitia extranea solum indirectè impedit operationem, quatenus avocat, ad aliam operationem, ex qua sequitur talis tristitia.

5 At verò cum operationes probitate, & pravitate differant, & aliæ ex ipsis expetendæ sint, aliæ fugiendæ, aliæ neutræ, simili modo voluptates etiam sese habent. In unaquaque enim operatione propria voluptas existit, in bona honesta, in prava improba.

6 Nam & cupiditates honestorum laudabiles, turpium vituperabiles sunt. Affiniores autem operationibus sunt voluptates, quæ in ipsis existunt, quam appetitiones. Hæ enim, & temporibus, & natura distinctæ sunt: illæ adeo annexæ operationibus sunt, adeoque ab ipsis indistinctæ, ut an idem cum voluptate operatio sit, ambiguum esse videatur. Neque tamen voluptatem esse mentem, aut sensum putandum est: est enim absurdum: sed quia non separantur, esse idem quibusdam videntur. Sicut igitur operationes, ita quoque diversæ voluptates sunt.

7 Visus autem à tactu puritate differt, & auditus, & olfactu à gustatu. Simili modo quoque differunt voluptates, atque ex his illæ, quæ circa mentem existunt, & utraquæ à se mutuo.

5 Secunda conclusio est: delectationes differunt in bonitate, & malitia, sive in honestate, & inhonestate, proportionaliter, ac differunt operationes, ex quibus consequuntur. Sicut ergo ex operationibus aliæ sunt malç, & inhonestç, aliæ sunt bonæ, & honestæ, aliæ sunt neutræ, atque indifferentes, ut tollere festucam; sic delectationes, quæ consequuntur operationes pravas, & inhonestas, etiam ipsæ sunt pravæ, & inhonestæ; delectationes consequentes operationes bonas, & honestas, etiam ipsæ sunt bonæ, & honestæ; delectationes demum consequentes ex operationibus indifferentibus, etiam ipsæ sunt indifferentes.

6 Probatur, quia cupiditates, & desideria pravarum operationum sunt prava, & inhonesta, cupiditates, & desideria bonarum operationum sunt bona, & honesta; sed magis sunt propriæ, & affines operationibus delectationes, quam cupiditates; ergo à fortiori delectationes proportionantur operationibus, quoad honestatem, vel inhonestatem. Probatur minor: nam cupiditates, & desideria dividũtur ab operationibus tempore, & natura. Desiderium siquidem operandi præcedit tempore operationem, & cum operatio sit actus perfecti, desiderium est actus imperfecti. Delectationes è converso sunt conjunctç operationibus tempore, & natura; tempore quidem, quia cum operantur, delectantur, natura verò, quia tam operatio, quam delectatio est actus perfecti. Tanta autem est conjunctio inter operationem, & delectationem, ut sit controversia, utrum delectatio sit idem, ac operatio? Absurdum tamen est, quod delectatio sequens ex operatione mentis, vel sensus, sit ipsa operatio mentis, aut sensus, licet propter inseparabilitatem quibusdam videatur idem. Cum igitur cupiditates, & desideria operationum proportionentur ipsis delectationibus in bonitate; ac malitia, à fortiori delectationes proportionantur ipsis operationibus in bonitate, ac malitia.

7 Tertia conclusio est: delectationes differunt etiam puritate, & immaterialitate, proportionaliter, ac operationes. Quia ergo operatio auditiva est purior, & immaterialior, quam operatio tactiva, operatio visiva est purior, & immaterialior, quam auditiva, & operatio intellectiva est simpliciter immaterialis, ideo delectationes consequentes ad auditum sunt puriores delectationibus tactus, delectationes ex visu sunt puriores delectationibus auditus, delectationes verò ex actibus intelligen-

gendi sunt omnium purissimæ, atque immateriales simpliciter.

8 Esse vero unicuique animali propria voluptas, quemadmodum etiam opus videtur: ea enim est, quæ in operatione existit. Id in unoquoque consideranti ita esse apparebit. Equi siquidem, & canis, & hominis voluptas diversa est, quemadmodum Heraclitus inquit, asinos stramentitias paleas magis, quam aurum esse electuros, quippe cum asinis pabulum auro jucundius sit. Ac voluptates quidem eorum, quæ specie diversa sunt, specie differunt, quæ sunt eorumdem, indifferentes esse consentaneum est.

9 In hominibus tamen non parum variant. Eadem enim alios dolore, alios oblectatione afficiunt, quibusdam molesta, & odiosa, jucunda, & amabilia nonnullis sunt, in dulcibus quoque idem evenit, quippe cum non eadem febricitanti, & sano esse hujusmodi videantur: neque calidum quippiam imbecillo, & ei, qui bono habitu præditus sit. Similiter in aliis etiam contingit:

8 Quarta conclusio est: sicut omnia animalia habent aliquam propriam operationem specie differentem ab operationibus propriis aliorum animalium, sic habent propriam quamdam delectationem: ex.gr. sicut alia est operatio propria canis, alia equi, alia hominis; ita alia est delectatio propria canis, alia equi ex propriis eorum operationibus, alia hominis ex operationibus intelligendi, ideoque Heraclitus dixit, Asinum magis delectari fœno, quam auro. Sicut autem delectationes animalium specie differentium differunt specie, sic rationabile est, ut delectationes animalium specie convenientium specie conveniant.

9 Quinta conclusio est: non eadē sunt delectabilia hominibus diversimodè dispositis, sed diversa. Probatur experientia: videmus enim, quod boni delectantur actionibus secundum virtutem, quæ actiones improbis sunt molestæ; improbi è converso delectantur actionibus turpibus, quæ sunt injucundæ bonis, & universim etiam ex indifferentibus quædam jucunda sunt uni, quæ molesta sunt alteri. In jucundis igitur idem proportionaliter accidit, quod in dulcibus, & calidis. Sicut enim multi cibi, qui sanis videntur dulces, ægrotis videntur amari, & quædam, quæ videntur valde calida quibusdam nimis delicatis, non videntur valde calida aliis habentibus habitum meliorem, sic multæ operationes, quæ bonis videntur jucundæ, malis videntur injucundæ.

10 Videtur autem in omnibus similibus id esse, quod probo viro apparet. Quod si hoc rectè dicitur, quemadmodum videtur, & est, & uniuscuiusque mensura est virtus, & bonus vir, quatenus est talis, voluptates, quoque erunt, quæ huic videntur, & jucunda ea, quibus hic oblectatur. Si cui tamen eæ videntur jucunda, quæ huic sunt molesta, nihil mirum esse debet: multæ etenim corruptelæ hominum, & labes contingunt. Non sunt namque jucunda, sed his, atque ita affectis. Eas igitur, quæ sine dubio turpes sunt, non esse dicendas voluptates, nisi corruptis hominibus manifestum est.

11 Ex iis vero, quæ esse honestæ videntur qualis, aut quænam esse hominis dicenda est? An ex operationibus patet? Has enim ipsæ voluptates sequuntur. Sive igitur una, sive plures sint perfecti, & beati viri operationes, quæ has perficiunt voluptates, præcipuè hominis voluptates esse dicerentur: reliquæ autem secundo loco, & ex parte aliqua, non secus atque operationes.

10 Sexta conclusio est: illa dicenda sunt simpliciter jucunda, quæ videntur jucunda probis. Probatur: sicut enim ea, quæ videntur dulcia sanis, verè sunt sana, non autem quæ videntur dulcia ægrotis, & unumquodque est tale, quale videtur potentiæ bene dispositæ; sic ea censenda sunt verè jucunda, quæ videntur jucunda probis, qui soli sunt bene dispositi ad bona, & mala. Virtus igitur, & vir probus est mensura, & regula bonorum, quia omnia talia sunt, qualia videntur ipsi: si verò aliter videntur hominibus nō probis, vidētur propter pravitatem, & malas dispositiones. Ex his patet, quod turpia nō sunt simpliciter jucunda. Quæ enim non videntur jucunda probis, non sunt simpliciter jucunda; sed turpia nō vidētur jucunda probis; ergo &c.

11 VI-

11 Ultima demum conclusio est: ex delectationibus honestis, illæ sunt hominis propriæ, quæ consequuntur ex operationibus propriè humanis; quæ verò sequuntur ex præstantioribus operationibus humanis, sunt præstantiores: quæ ex præstantissima operatione, quæ convenit homini felici, ac beato, illa est præstantissima; quæ ex operationibus secundariis, sunt voluptates secundariæ. Patet ex dictis. Delectationes enim sicut in bonitate, sic in gradu bonitatis proportionantur operationibus.

Ostenditur felicitatem non consistere in habitu, sed in actuali operatione, non ludicra, sed seria, hoc est in operatione virtutis.

Caput VI.

1 Cum dicta autem sint ea, quæ ad virtutes, & amicitias, & voluptates spectant, reliquum est, ut de felicitate figura quadam differamus, quoniam finem tam humanarum rerum esse statuimus. Si igitur antedicta repetamus, brevior nobis evadet oratio.

2 Diximus eam non esse habitum. Nam in eo inesset, qui per totam vitam dormiret, & plantæ vitam traduceret, maximisque infortuniis affligeretur. Quod si hæc non placent, sed magis in operationem quandam ipsa reponenda est, sicut in superioribus est dictum.

3 Ex operationibus autem aliæ sunt necessariæ, & ob alia expetendæ, aliæ per se: patet, felicitatem aliquam ex iis, quæ per se, & non aliud sunt expetendæ, esse statuendam. Felicitas enim nullius rei indiga est, sed ex sese ipsa sufficit.

1 Dixerat Aristoteles lib. primo, felicitatem consistere in operatione virtutis cum delectatione, ideoque ad hæc explicanda, fusè egit de virtutibus, ac de ipsa delectatione. His explicatis, regreditur ad absolvendum tractatum de felicitate, quæ est ultimus finis vitæ humanæ; ac primo quidem resumit aliqua, quæ lib. 1. sunt de felicitate.

2 Dictum est primo felicitatem non consistere in habitu, sed in actuali operatione. Ratio est, quia si felicitas consisteret in habitu virtutis, sequeretur, quod si aliquis habens habitum virtutis dormiret per totam vitam, & exerceret solas operationes vegetativas, in quibus consistit vita plantarum, adhuc esset felix, ac beatus: rursus sequeretur, quod vir probus habens habitum virtutum, etiam in maximis calamitatibus esset felix; sed hæc sunt inconvenientia; ergo &c.

3 Dictum est secundo, quod cum ex operationibus aliæ sint necessariæ; & expetibiles gratia alterius, quædam expetibiles gratia sui, felicitas consistit in operatione, quæ sit per se expetibilis, & non propter aliud. Ratio est, quia felicitas est bonum per se sufficiens, & nullius indigens: & illæ operationes sunt per se expetibiles, ex quibus nihil aliud quæritur, quam ipsa operatio, quasi sint bonum sufficiens, ac nullius indigens; ergo felicitas consistit in aliqua operatione per se expetibili.

4 Per se autem sunt expetendæ illæ, ex quibus præter operationem requiritur nihil: cujusmodi esse actiones videntur, quæ ex virtute fiunt: bona enim, & honesta agere ex iis est, quæ per se expetuntur. Quin etiam ex lusionibus illæ, quæ jucundæ sunt: quippe cum non ob aliud ipsas eligant. Damnum enim ex ipsis potius, quam utilitatem, & corpora, & fortunas negligentes consequuntur.

5 Confugiunt autem ad hujusmodi diuersationes plerique eorum, qui felices habentur. Vnde apud tyrannos in existimatione sunt, qui in talibus diuersationibus sunt urbani, quippe cum in iis, quæ illi appetunt sese exhibeant jucundos. Indigent autem talibus. Ac uidentur quidem hæc felicia esse, propterea, quod, qui in potestatibus constituti, his uacant.

6 Sed nullum fortasse argumentum hujusmodi homines sunt. Non enim in dominatu uirtus collocata est, aut intellectus, ex quibus ho-

honestæ operationes existunt. Neque si isti, quia syncera, & liberalis voluptatis gustum non habent, ad corporis voluptates confugiunt, propterea has magis esse expetendas existimandum est. Nam & pueri, quæ apud se in pretio sunt, præstantissima esse opinantur. Consentaneum igitur est, ut sicut pueris, & viris diversa esse in pretio videntur, ita pravis, & bonis quoque videantur. Vnde quemadmodum sæpe dictum est, ea sunt pretiosa, & jucunda, quæ probo viro hujusmodi sunt. Atque ea maximè expetenda operatio est unicuique, quæ ex habitu proprio: probo autem viro, quæ ex virtute fit.

4 Iam verò operationes per se expetibiles videntur esse duplicis generis. Primo videntur esse per se expetibiles operationes seriæ, quæ ex virtute proficiscuntur. Ratio est, quia honestè agere est per se expetibile. Secundo videntur etiam esse per se expetibiles operationes ludicræ, quæ sunt jucundæ. Ratio est, quia tales operationes ludicræ jucundæ non expetuntur propter utilitatem, cum plerumque non solum sint inutiles, sed etiam damnosæ, siquidem qui ludis vacant, patiuntur detrimenta, non solum in facultatibus, sed etiam in corporibus, & in sanitate; ergo tales operationes ludicræ expetuntur propter se. Quæritur igitur, an felicitas consistat in operationibus ludicris, an potius in seriis, & virtuosis?

5 Ex una parte videtur, quod felicitas consistat in operationibus ludicris: in iis enim operationibus felicitas consistit, quibus præcipue delectantur ii, qui beati censentur inter homines; sed plerique eorum, qui sunt in potestatibus constituti, adeoque beati censentur inter homines, præcipuè delectantur ludis, ideoque apud tyrannos, & viros Principes in pretio sunt homines festivi, & jucundi in ludis, quia subministrant Principibus delectationes, quibus maximè indigent, cum sunt fessi seriis; ergo &c.

6 Sed reiicitur hæc ratio: nam felicitas consistit in ea operatione, quam maximè appetit, & qua maximè delectatur vir probus, & mente, ac virtute præstans; sed ii, qui sunt in potestatibus constituti, ac præcipuè delectantur operationibus ludicris, non sunt mente, ac virtute præstantes, & quia propter defectum virtutis non delectantur operationibus honestis, ac mentis, confugiunt ad delectationes corporeas, & ludicras; ergo felicitas non est ponenda in ludicris. Confirmatur, quia sicut diversa sunt, quibus delectantur pueri, diversa, quibus delectantur viri, sic diversa sunt, quibus delectantur probi, diversæ quibus delectantur improbi; ergo sicut felicitas non est ponenda in iis, quibus delectantur pueri, sed in iis, quibus delectantur viri, sic non est ponenda in iis, quibus delectantur improbi, sed in iis, quibus delectantur probi; sed unicuique est maximè delectabilis operatio conformis habitui, qui inest ipsi; ergo probis, quibus inest habitus virtutis, maximè est delectabilis, non operatio ludicra, sed operatio seria, & secundum virtutem; ergo felicitas non consistit in operatione ludicra, sed in operatione seria, ac secundum virtutem.

7 Non est igitur in lusu felicitas. Absurdum enim est lusum esse finem, & negotiari, & laborare tota vita ludendi causa. Nam omnia vt ita dicam, præter felicitatem, alterius causa expetimus: quippe cum finis ipsa hæc sit. Serio autem agere, & laborare lusionis causa stultum planè, ac puerile admodum videtur. Ludere autem, ut serio agat quispiam ex Anacharsidis sententia videtur rectè se habere: quippe cum lusus requiei similis sit, & cum nequeant homines assidue operari, requie indigent. Non est igitur finis requies: causa enim operationis fit.

8 At esse ex virtute vita felix videtur: hæc autem studiosa, & seria est, non in lusu versatur. Meliora præterea seria, & studiosa esse dicimus ridiculis, & ijs, quæ cum lusu fiunt. Et melioris semper partis, & hominis operationem esse studiosiorem affirmamus: melioris autem operatio præstantior, felicitatique accommodatior jam est. Frui item corporis voluptatibus quilibet etiam mancipium, non minus, quam optimus posset: Mancipio autem

felicitatem tribuit nemo, siquidem neque etiam vitam. Non enim in talibus diuersationibus felicitas consistit, sed in operationibus, quæ ex virtute proficiscuntur, quemadmodum dictum est prius.

7 Dicendum igitur, quod felicitas non consistit in operatione ludicra, sed in operatione seria, ac secundum virtutem. Probatur dupliciter. Prima ratio est, quia felicitas est bonũ, quod ita expetimus gratia sui, vt alia omnia ad ipsum prudẽter ordinare debeamus; sed est stultum, & puerile totam vitam, & omnes actiones serias, & laboriosas ordinare ad lusus, & iocos; ergo &c. Confirmatur, quia iuxta sententiam Anacharsidis, puerile, ac stultum est laborare, vt ludas, & ioceris; at ludere, vt deinde labores, & agas seria, hoc non est stultum, sed prudens; ergo non ludus est finis seriorum, sed seria sunt finis ludi. Ratio à priori est, quia ludus est quædam requies à seriis, sicut somnus est quædam requies ab operationibus sensitivis; ergo sicut quia homines defatigantur operationibus sensitivis, indigent somno, sic quia defatigantur seriis, indigent ludo; ergo sicut somnus non est finis operationum sensitivarum, sed ordinatur ad operationes sensitivas, tanquam ad finem, sic ludus non est finis operationum seriarum, sed ordinatur ad operationes serias, tanquam ad finem; ergo felicitas consistit non in operationibus ludicris, sed in seriis.

8 Secunda ratio est, quia felicitas consistit in optima operatione secundum virtutem; sed optima operatio secundum virtutem non est ludicra, sed seria; ergo, &c. Probatur minor primo, quia seria sunt meliora ludicris: secundo quia illa operatio est melior, quæ magis est hominis propria illique convenit secundum partem præstãtiorem; sed operatio seria magis est hominis propria, ac magis convenit homini secundum rationem, quæ est præstantissima pars hominis; ergo &c Tertio illa operatio, quæ est propria hominis probi, ac perfecti, est melior, quam operatio, quæ potest etiam conuenire homini improbo, & bestiali; sed quilibet improbus, & quodlibet perditissimum mancipium potest frui voluptatibus corporeis, iisque delectationibus, quæ habentur ex ludo; ergo &c.

Ostenditur felicitatem consistere principaliter in operatione sapientiæ, hoc est in contemplatione.

Caput VII.

1 *SI verò felicitas est ex virtute operatio, consentaneum est eam ex illa esse, quæ præstantissima est: hæc autem ejus erit, quod est optimum. Siue igitur id intellectus sit, siue aliud quippiam, quod sanè secundum naturam videtur principatum obtinere, & præsidere, notionemque habere de honestis, & diuinis rebus, siue diuinum quoddam etiam ipsum sit, siue ex ijs, quæ in nobis sunt diuinissimum: * 2 huius secundum propriam virtutem operatio, perfecta felicitas esset, quam esse contemplatiuam dictum jam est.*

1 EXaminat demum Aristoteles, in cujus virtutis operatione principaliter consistat felicitas?

Dicendum primo, quod felicitas consistit in operatione, quæ fit per virtutem præstantissimam, quæ nimirum sit virtus præstantissimæ partis, seu potentiæ. Probatur, nam felicitas ex dictis est operatio secundum virtutem; ergo cum plures sint virtutes hominis, aliæ præstantiores, aliæ minus præstantes, rationabile est, ut felicitas consistat in virtute præstantissima; sed melioris partis, ac melioris potentiæ melior est virtus; ergo virtus præstantissima est virtus optimæ, ac præstantissimæ partis, seu potentiæ. Utrum autem præstantissima hominis pars, seu potentia sit mens, vel aliquid aliud, non omnino decidit Aristoteles. Indicat tamen aliqua signa, ex quibus videtur mentem, seu intellectum esse prestantissimam partem, seu po-

potentiam hominis. Primum signum desumitur ex comparatione cum aliis, quæ sunt in homine. Quod enim ex sua natura debet imperare, ac dominari cæteris, est præstantissimum; sed intellectus, ac ratio ex sua natura debet imperare cæteris, ideoque fit contra naturam rationalem, cum voluntas, & aliæ potentiæ hominis non parent rationi; ergo &c. Secundum desumitur ex comparatione cum ijs, quæ sunt supra hominem: quod enim primo potest conuerti ad honesta, atque diuina, id in homine est præstantissimum; sed talis est intellectus, vel quia ipsemet intellectus sit aliquid diuinum, ut censuerunt ii, qui dixerunt intellectum humanum esse aliquid separatum, ac purè assistens corpori; vel quia intellectus est diuinissimum omnium, quæ sunt in homine, quia licet sit unitus corpori, adhuc est separabilis, ut Aristoteles docuit; ergo intellectus est præstantior cæteris potentiis hominis: ergo felicitas consistit in operatione virtutis, quæ sit virtus intellectus, vel alterius potentiæ, quæ sit præstantissima inter potentias, quæ sunt in homine.

2 Dicendum secundo, quod felicitas principaliter consistit in operatione virtutis contemplativæ; & quia operatio virtutis contemplativæ est contemplatio, felicitas principaliter consistit in contemplatione. Probatur, quia ex dictis lib. 6. cap. 12. præstantissima ex virtutibus est sapientia, quæ est virtus contemplativa, & est melior prudentia, quæ est princeps inter virtutes activas; sed felicitas consistit in operatione præstantissimæ virtutis; ergo felicitas consistit in operatione sapientiæ, quæ est virtus contemplativa; sed operatio sapientiæ est contemplatio; ergo felicitas consistit in contemplatione.

3 *Atque hoc tum cum superius dictis, & tum cum veritate consentiens esse videretur. Nam & præstantissima est hæc operatio: quippe cum ex ijs, quæ in nobis sunt, intellectus hujusmodi sit, & ex ijs, quæ in cognitionem cadunt, illa, circa quæ intellectus versatur.*

4 *Et præterea assiduissima. Còntemplari siquidem assiduè magis quam operari, quippiam possumus.*

5 *Existimamusque oportere voluptatem felicitati esse admistam. Iucundissima autem ex virtutis operationibus, ea proculdubio est, quæ secundum sapientiam fit. Philosophia ergo mirabiles habere, & puritate, & mobilitate voluptates videtur. Consentaneum autem est scientibus, quam quærentibus jucundiorem vitæ traductionem esse.*

6 *Tum sufficientja, quæ dicitur, in contemplatiua maximè est. Nam eorum quidem, quæ ad viuendum necessaria sunt, & sapiens, & justus, & cæteri indigent. Hujusmodi tamen hominibus, cum abunde res suppetunt, iustus iis indiget, erga quos, & quibuscum juste agat: temperans item simili modo, & fortis, & cæteri singuli: sapiens vero etiamsi per seipsum sit, contemplari potest, atque id tanto magis, quanto sapientior fuerit. Melius quidem fortasse, si adjutores habeat: sufficientissimus tamen ipse est.*

3 Iam verò quod felicitas consistat in contemplatione, suaderi etiam potest sex rationibus, quibus ostenditur hanc sententiam esse consonam, tum iis, quæ de felicitate dicta sunt libr. primo, tum etiam ipsi veritati. Prima ratio est: ex dictis felicitas est optima, & præstantissima operatio; sed contemplatio est optima, & præstantissima operatio; ergo &c. Probatur minor, quia præstantissima operatio est, quæ procedit ex præstantissima potentia, & versatur circa præstantissimum objectum; sed contemplatio procedit ab intellectu speculativo, qui est præstantissima potentia, & versatur circa intelligibilia, quæ sunt præstantissima objecta; ergo &c.

4 Secunda ratio est: felicitas ex dictis libr. 1. cap. 7. debet esse operatio maximè continua; sed in contemplatione possumus magis continuare, quam in ulla alia operatione virtutis; ergo &c.

5 Tertia ratio est: existimamus communiter felicitatem debere esse operationem maximè jucundam; sed contempla-

tio, quæ procedit ex habitu sapientiæ, est jucundissima inter omnes operationes virtutum, ideoque philosophia, quæ est studium sapientiæ, habet voluptates mirabiles, tum puritate, tum firmitate; ergo felicitas principaliter consistit in contemplatione. Cum autem contemplatio duplex sit, alia per quam inquirimus veritatem, alia per quam fruimur veritate jam inventa, felicitas principaliter consistit in operatione, per quam sapiens contemplatur veritatem inventam.

6 Quarta ratio est: felicitas debet esse per se sufficiens; ergo debet consistere in operatione virtutis, quæ maximè est sufficiens, & paucioribus indiget; sed sapientia est maximè sufficiens ad contemplandum, & paucioribus indiget ad suam operationem, quam aliæ virtutes; ergo &c. Probatur minor, quia omnes virtutes ad exercendas delectabiliter suas operationes indigent necessariis ad vitam: at sapiens si habeat necessaria ad vitam, nullo alio indiget ad contemplandum, sed potest solus contemplari, & eo melius, quo est sapientior: è converso justus ad exercendas operationes justitiæ, non solum indiget necessariis ad vitam, sed etiam consortio aliorum, ad quos exerceat actus justitiæ: idem dic de temperante: non enim semper potest exercere quoslibet actus temperantiæ, sed solum cum proponitur materia, circa quam illos exerceat; ergo sapiens est maximè sufficiens ad exercendam operationem contemplandi per se solum, licet adhuc melius illam exerceat, si habeat consortium amicorum, vt dictum est lib. 9. cap. 9.

7 Sola præterea ipsa per se ipsam amari videretur: quippe cum ex ea præterquam quod contemplatus fuerit quispiam, eueniat nihil: ex agendis autem rebus, aut plus, aut minus aliquid præter actionem nobis comparamus.

8 Videtur item felicitas in otio esse. Negotijs enim distringimur, vt otiemur, & bellum gerimus, ut in pace degamus. Atque actiuarum quidem virtutum operationes in ciuilibus, vel bellicis rebus versantur, quarum actiones negotiosæ videntur, bellicæ sanè etiam omnino. Nemo enim est, qui vel bellum expetat, vel apparatum bellicum faciat, bellandi causa. Sanguinarius enim prorsus quidam esse videretur, si amicos ea causa sibi hostes redderet, ut pugnæ, & cædes orirentur. Ciuilis quoque hominis operatio negotiosa est præter ipsam etiam ciuitatis administrationem, dum potestates, & honores sibi, & ciuibus comparat, vel etiam felicitatem ipsam, quæ diuersa est à ciuili, quam etiam quærimus, utpote scilicet diuersam. Si igitur ex actionibus, quæ secundum virtutes fiunt, bellicæ, & ciuiles pulchritudine, & magnitudine excellunt, atque hæ negotiosæ sunt, finemque quendam appetunt, & non per se sunt expetendæ: intellectus verò operatio, tum studio præstare, cum contemplatiua sit, tum appetere præter seipsam finem nullum videtur, habereque voluptatem propriam, quæ operationem ipsam auget, & sufficientia quoque, & otiositas, & indefatigabilitas, utpote humana, & quæcunque alia beato attribuuntur, ex hac operatione videntur existere: perfecta sanè felicitas hæc hominis est, ubi vitæ longitudinem perfectam est nacta. Nihil enim eorum, quæ sunt felicitatis, imperfectum est.

7 Quarta ratio est: felicitas maximè amatur propter seipsam solam; sed contemplatio maximè inter omnes operationes virtutum amatur propter seipsam solam; ergo &c. Probatur minor, quia ex contemplatione per se nihil aliud consequimur: at ex operationibus aliarum virtutum, puta justitia &c. per se consequimur etiam alia, hoc est gloriam, & honorem apud homines; ergo &c.

8 Sexta ratio est: felicitas videtur consistere in quodam otio, & in quadam vacatione, per quam felix quiescat, & non amplius negotietur ad aliquid aliud obtinendum; sed sola contemplatio est hujusmodi, operationes verò virtutum activarum sunt negotiosæ, & per ipsas negotiamur ad alium finem obtinendum; ergo &c. Probatur minor: præstantissimæ enim operationes virtutum sunt belicæ, ac ciuiles; sed

ſed tum operationes bellicæ, tum ciuiles ſunt negotioſæ, & ordinantur ad alium finem, ergo &c. Probatur minor: nemo enim bellum gerit, ut bellum gerat, & qui experteret bellum propter ſe, eſſet ſanguinarius, & crudelis, & deberet ex amicis facere inimicos, ut bellum gereret; ergo operationes bellicæ ſunt negotioſæ ad alium finem obtinendum. Rurſus etiam operationes ciuiles ſunt negotioſæ, & ordinantur, vel ad comparandos honores, vel ad Rempublicam adminiſtrãdam, vel ad obtinendam publicam felicitatem, quæ felicitas non conſiſtit in ipſis operationibus ciuilibus, ſed eſt finis ipſarum; ergo operationes tum bellicę, tum ciuiles, quæ ſunt præſtantiſſimæ operationes virtutum actiuarum, ſunt negotioſæ, & ordinantur ad alium finem; ergo univerſim omnes operationes virtutum actiuarum ſunt negotioſæ, & ordinantur ad alium finem; ergo felicitas non conſiſtit principaliter in operationibus virtutum actiuarum; ergo cõſiſtit in operatione contemplationis, quæ ſola eſt quoddam otium, & quædam vacatio non intendens ullum alium finem. Cũ igitur contemplatio, & ſit optima operatio mentis, quæ eſt præſtantiſſima pars hominis, & non intendat alium finem diſtinctum à ſe, ſed ipſa ſit finis, & habeat propriam delectationem, quæ ex ipſa ſequitur maxima, quæ delectatio auget, & perficit contemplationem, & ſit ſufficientia, & importet quoddam otium, & quamdam ceſſationem, & poſſit eſſe magis continua, quam aliæ operationes humanæ, & ſit defatigationis expers prout in humanis, ac demum habeat omnes conditiones, quæ ſolent tribui beatitudini, dicendum, quod perfecta felicitas hominis præſertim conſiſtit in contemplatione, ſi tamen accedat vita perfecta, ac diuturna, ſiquidem in beato nihil debet eſſe imperfectum.

9 *Ac talis quidem uita præſtantior eſſet, quam homini conueniat. Non enim quatenus homo eſt, ita uiuet, ſed quatenus diuinum quid in ipſo ineſt. Quanto autem id præſtat compoſito, tanto quoque ejus operatio ab operatione diſtat, quæ ex uirtute alia exiſtit. Si igitur intellectus diuinum quid eſt, ſi ad hominem reſpiciamus, ſic uita, quæ ex intellectu traducitur, ſi humanæ uitæ comparetur, diuina etiam ipſa eſt.*

10 *Neque uerò oportet, quemadmodum nonnulli monent unumquemque, cum ſit homo, humana, & cum ſit mortalis, cogitare mortalia. * 11 ſed quatenus licet, immortalem ſe reddere, omniaque efficere, ut ex præſtantiſſimo omnium, quæ in ipſo eſt, uitam traducat. Nam licet id mole ſit paruum, vi tamen, & pretio omnia longo interuallo excellit. Id autem eſſe etiam unuſquiſque uideretur, ſiquidem præcipuum, & melius eſt. Quocirca abſurdum eſſet, ſi non ſuam quiſque, ſed alicujus alterius uitam expeteret. Quodque dictum ſuperius eſt, nunc etiam conueniet. Quod enim naturæ uniuſcuiuſque eſt accommodatum, id præſtantiſſimum, at jucundiſſimum unicuique eſt: ergo etiam homini uita, quæ ex intellectu traducitur: ſiquidem maxime id homo eſt.*

9 Addit Ariſtoteles, quod vita contemplativa videtur eſſe ſupra hominem, in quantum homo eſt, & ſupra naturam humanam, & ſolum homini convenire, in quantum homo habet in ſe aliquid diuinum. Ratio eſt, quia cum homo conſtet ex anima, & corpore, videtur, quod homo in quantum homo debeat occupari in hoc, ut per rationem ordinet operationes, & affectus ſenſitiuos, qui conveniunt compoſito, & quod contemplari diuina ſit proprium ſubſtantiarum ſeparatarum; ergo contemplatio divinorum non convenit homini, in quantum eſt homo, ſed ſolum in quantum per intellectum participat aliquid diuinum, & attingit perfectionem ſubſtantiarum ſeparatarum; ergo vita contemplatiua tanto eſt perfectior vita humana, quanto intellectus eſt perfectior homine.

10 Sed poſſet opponi: decet hominem ſapere humana, & mortalem mortalia, ut dixit Simonides Poeta; ergo non decet hominem eleuari ſupra humana ad cõtempla-

plationem divinorum, quæ contemplatio eſt propria ſubſtantiarum ſeparatarum.

11 Reſpondet Ariſtoteles,quod unumquodque maximè eſt id,quod in eo eſt optimum, ac diviniſſimum; ſed in homine optimum,ac diviniſſimum eſt intellectus; licet enim intellectus ſit mole minimus, utpote omnino immaterialis, vi tamen, & dignitate longe præſtat aliis, quæ ſunt in homine; ergo homo maximè eſt intellectus; ſed unuſquiſque debet conari, ut vivat, & perficiatur ſecundum id,quod maximè eſt ipſe; ergo unuſquiſque debet conari, ut præcipuè vivat ſecundum intellectum, adeoque vivat vitam contemplativam;ergo abſurdum eſt,ſi homo magis expeteret vitam, & perfectionem aliarum partium, quæ non ſunt principaliter homo, quam vitam, & perfectionem intellectus, qui principaliter eſt homo. Ex hoc verò ſequitur, quod vita contemplativa ſit omnium jucundiſſima.Vita enim eo eſt jucundior, quo magis eſt ſecundum naturam viventis; ſed cum homo præcipuè ſit intellectus, natura hominis præcipuè eſt intellectus; ergo vita contemplatiua,quæ eſt ſecundum intellectum, eſt maximè ſecundum naturam hominis, adeoque eſt maximè jucunda homini.

Oſtenditur felicitatem conſiſtere ſecundario in operatione prudentiæ,ac virtutum moralium, & explicatur, quo pacto felix indigeat bonis exterioribus, & quo pacto ſe habeat ad Deum.

Cap. VIII.

1 *HÆc igitur etiam feliciſſima eſt. Secundo uerò loco ea, quæ ex alia uirtute exiſtit, * 2 quippe cum operationes, quæ ſecundum ipſam ſunt,humanæ ſint. Iuſta enim, & fortia, & cætera ex aliis uirtutibus erga nos mutuo agimus in commerciis, & uſibus, actionibuſque uariis, & in affectibus, ſeruantes quod decorum unicuique eſt. Hæc autem humana eſſe omnia uidentur. Nonnulla uero etiam è corpore uidentur euenire, multamque affinitatem cum affectibus habere morum uirtus. Quin etiam prudentia cum morum uirtute, atque hæc cum prudentia coniuncta eſt: ſiquidem prudentiæ principia ex uirtutibus moralibus, rectitudo uerò moralium uirtutum ex prudentia exiſtit: at hæ connexæ cum affectibus ſunt, & circa compoſitum uerſantur. Virtutes uerò compoſiti humanæ ſunt, & uita igitur, quæ ſecundum ipſas traducitur, & felicitas hujuſmodi erit. Mentis autem ſeparata eſt. De ipſa enim hoc tantummodo eſt dictum. Nam exquiſitè tractare maius eſt, quam præſenti propoſito conueniat.*

DIctum eſt felicitatem principaliter conſiſtere in vita contemplatiua, quæ procedit à ſapientia, quæ eſt principalis virtus. Jam tria ſuperſunt explicanda. Primum eſt, quo pacto felicitas ſecundario conſiſtat in vita actiua,hoc eſt in exercitio prudentiæ, & virtutum moralium.Secundum eſt,quo pacto ad felicitatem requirantur bona externa, & inferiora, hoc eſt diuitiæ &c. Tertium eſt, quo pacto beatus ſe habeat ad ſuperiora, ac præcipuè ad Deum.

1 Quoad primum:dicendum, quod licet felicitas principaliter conſiſtat in vita contemplatiua, & in exercitio ſapientiæ, ſecundario conſiſtit in vita actiua, & in exercitio prudentiæ, ac virtutum moralium.

2 Probatur quatuor rationibus. Prima ratio eſt: operationes prudentiæ, ac virtutum moralium comparantur ad contemplationem, ſicut operationes humanæ ad operationem diuinam; ergo etiam felicitas conſiſtens in operationibus prudentiæ, & virtutum moralium comparatur ad felicitatem conſiſtentem in contemplatione, ſicut felicitas humana ad felicitatem diuinam. Probatur antecedens. Contemplatio enim non eſt operatio compoſiti, ſed ſolius intellectus, & non verſatur circa humana, ſed circa diuina; ergo contemplatio non eſt

eſt operatio humana, ſed diuina: e conuerſo operationes prudentiæ, & virtutum moralium procedunt ab homine, ut homo eſt, & verſantur circa humana, puta vel circa res exteriores, quibus indigemus, eo pacto, quo operationes juſtitiæ verſantur circa commercia, operationes fortitud inis verſantur circa defenſionem, operationes aliarum virtutum verſantur vel circa ſubuentionem in neceſſitatibus, vel circa pecunias erogandas, & accipiendas: quædam etiam verſantur circa paſſiones, reducendo eas ad mediocritatem: aliæ verſantur circa bona corporis, ut temperantia &c. ſed hæc omnia ſunt humana; ergo operationes virtutum moralium verſantur circa humana; ſed prudentia, & virtutes morales ita ſunt connexæ inter ſe, ut rectum judicium prudentiæ non poſſit haberi ſine virtute morali, & ut rectitudo actionum, quas virtus moralis exercet, pendeat à prudentia; ergo etiam prudentia verſatur circa humana, hoc eſt circa actiones, & paſſiones compoſiti; ergo prudentia, & virtutes morales ſunt humanæ, ergo etiã vita actiua, quæ eſt ſecundum prudentiam, & virtutem moralem, eſt humana; ergo & felicitas conſiſtens in ratione actiua eſt humana, adeoque inferior vita, & felicitate contemplativa, quæ eſt divina, & ſeparata, cum non tam ſit vita compoſiti, quam intellectus. Sed hæc ſufficit indicaſſe, ſiquidem de his magis ex profeſſo agendum eſt alibi, hoc eſt lib. 3. de Anima.

3 Videtur verò, vel parum, vel minus, quam moralis, externarum rerum apparatu indigere. Neceſſariis enim rebus utriſque eſt opus, atque id ex æquo eſto, licet magis circa corpus, & quæ hujuſmodi ſunt, ciuilis laboret. Parum enim quid differet. Sed in operationibus longe diſtabit. Liberali enim ad liberalia agenda, & juſto ad retributiones faciendas pecuniis erit opus.

4 Quippe cum obſcuræ voluntates ſint, ſimulentque etiam illi, qui juſti non ſunt, juſte agere ſe velle. Fortitudini item potentia, ſi modo quippiam ex virtute exequi debet, & temperanti poteſtate opus erit. Quo pacto enim, aut talis, aut alius quiſpiam eſſe manifeſtus poſſit? Sed quæri conſueuit, utrum electio, an actio magis propria virtutis ſit, cum in utriſque conſiſtat virtus. Vnde manifeſtum eſt in utriſque id futurum, quod perfectum eſt. Ad actiones autem exequendas multis eſt opus, & quo plures, & meliores ſunt, eo pluribus. Contemplanti verò nulla hujuſmodi rerum ad operationem quidem indigentia eſt: quin ferè contemplationi eſſe impedimento conſueverunt. Quatenus tamen homo eſt, cum pluribuſque vitam degit, ex virtute agere proponit. Talibus igitur ad humane ſe gerendum indigebit.

3 Secunda ratio eſt: in ea operatione virtutis principaliter conſiſtit felicitas, ad quam exercendã homo paucioribus indiget; in ea verò minus principaliter, ad quã exercendam pluribus indiget; ſed homo paucioribus indiget ad contemplandum, quam ad exercendos actus prudentiæ, & virtutum moralium; ergo &c. Probatur, & explicatur minor: nam licet æqualibus pene ad vitam indigeat contemplatiuus, & actiuus, ſiquidem uterque indiget cibo, potu &c & licet parua quoad hoc ſit inter eos differentia, utcunque actiuus, quippe qui magis operatur, & laborat per corpus, indigeat aliquanto pluribus; adhuc multo pluribus ad operandum indiget actiuus, quam contemplatiuus. Nam liberalis indiget pecuniis ad erogandum, juſtus indiget iiſdem ad retribuendum, idemque dic de aliis virtutibus. E converſo contemplatiuus ad contemplandum nõ indiget his, imo multitudo bonorum externorum impedit contemplationem. Solum ergo externis indiget contemplatiuus ad viuendum, cum actiuus indigeat externis tum ad viuendum, tum ad exercendas actiones humanas, ergo &c.

4 Poſſet reſponderi, quod ad hoc, ut quis ſit juſtus, liberalis, fortis &c. ſufficit, ut habeat voluntatem faciendi juſta, liberalia, fortia &c. etiamſi ex defectu materiæ non prodeat in actus exteriores; ergo ad

exercendas internas operationes prudentiæ, & virtutum moralium non indigemus exterioribus bonis.

Impugnat Ariſtoteles hanc reſponſionem: nam nemo poteſt ſcire, an ſit verè juſtus, fortis, liberalis, aut temperans, niſi faciat actiones exteriores talium virtutum, quia præſcindendo ab occaſionibus, unuſquiſque videtur ſibi habere voluntates internas, eaſque ſimulat apud alios; ergo ut quis habeat non ſimulatam, ſed veram virtutem moralem, requiritur, ut erumpat in actiones externas. Hinc verò oritur dubitatio, utrum magis propria virtutis ſit electio interna, an exterior exequutio? Dicendum, quod magis requiritur electio, ſed adhuc ad perfectionem virtutis moralis requiritur etiam exterior exequutio; ſed ad exequutionem requiruntur externa; ergo virtus moralis ad ſuam perfectam operationem indiget pluribus externis, quibus ſapientia non indiget ad contemplandum.

5 Nam perfectam felicitatem contemplativam, quandam operationem eſſe, conſtare vel inde poſſet, quod Deus maximè beatos, & felices eſſe exiſtimamus. Nam quales actiones attribuere eis debemus? Juſtaſne? Sed ridiculi ſanè viderentur, ſi commercia facerent, & depoſita redderent, atque alia hujuſmodi inter ſe contraherent. Nunquid fortes? Vt ut formidoloſa ſuſtineant periclitenturque, quia honeſtum ſit? An liberales? Sed cui dabunt? Abſurdum quippe, ſi etiam ipſis numum, aut tale quippiam adeſſe dicamus. Nam ſi temperantes eſſe eos aſſerverimus, quidnam ejuſmodi eſſent? Quod enim pravas cupiditates non habeant, moleſta atque invidioſa laus eſt. Si demum omnia percurramus, quæ ad actiones attinent, parva, & indigna diis eſſe videbuntur. At vivere Deos omnes exiſtimant: quare etiam operari. Non enim, ut de Endymione dicitur, dormire eos oportet. Et igitur, qui vivit, & actione, & affectione item magis caret præter contemplationem quia reſtat? Quare Dei operatio cum beatitudine excellat, contemplativa erit: & ex humanis ea erit feliciſſima, quæ huic maximè eſt cognita.

6 Argumento illud eſt, quod cætera animalia, quæ operatione penitus carent, expertia felicitatis quoque ſunt. Diis enim beata tota vita eſt. Hominibus autem eatenus, quatenus ſimilitudo quædam ejuſmodi operationis in ipſis ineſt. Ac cæterorum animalium nullum eſt felix, propterea quod contemplationis particeps nullo modo eſt. Quouſque igitur protenditur contemplatio, eo uſque etiam felicitas ſeſe extendit & quibuſcunque magis ineſt contemplatio, iis magis quoque ineſſe felicitatem conſtat: atque illam quidem non ex accidenti, ſed ex ipſa contemplatione. Ipſa enim per ſeipſum eſt pretioſa. Quare felicitas contemplatio quædam eſt.

5 Tertia ratio eſt: in ea operatione principaliter cõſiſtit perfecta felicitas, per quam ſunt felices ſubſtantiæ ſeparatæ, & ipſe Deus; ſed ſubſtantiæ ſeparatæ, ac ipſe Deus felices ſunt, non per aliam operationem, quam per cõtemplationem; ergo &c. Probatur minor; quia non poſſunt eſſe felices per operationes virtutum moraliũ. Quales enim operationes virtutum moralium tribuemus Deo, & ſubſtantiis ſeparatis? Num juſtas? At ridiculum eſt ſubſtantias ſeparatas commutare invicem bona, emendo, vendendo, depoſitum recipiendo, ac reddendo. Num fortes? At cum ſint immortales, & impaſſibiles, quo pacto poſſunt ſubſtinere terribilia, circa quę verſatur fortitudo? Num liberales? At cui dabunt? Et numquid etiam apud ſubſtantias ſeparatas debent eſſe pecuniæ, vel aliquid tale, circa quæ verſetur liberalitas? Num temperatas? At quæ laus eſt, quod ſubſtantiæ ſeparatæ non habeant prauas cõcupiſcentias, quarum incapaces ſunt ex ſua natura? Cum igitur enumerando omnes operationes virtutum moralium, pateat, quod ſubſtantiæ ſeparatæ non poſſunt eſſe felices per illas; & ex alia parte felicitas ipſarum debeat conſiſtere in aliqua operatione vitali, & intentionali, ne alioquin ſe habeant ſicut dormientes, & ſicut Endymion, qui dormivit pene per totam vitam; manifeſtum eſt Deum, & ſubſtantias ſeparatas eſſe felices per contemplationem; ergo felicitas Dei, & ſubſtantiarum ſeparatarum conſiſtit in contempla-

tio-

tione; sed etiam felicitas humana principaliter consistit in ea operatione, quæ est similior felicitati divinæ; ergo &c.

6 Quarta ratio est: scimus, quod Deus, & substantiæ separatæ, quæ perfectam habent contemplationem, sunt perfectè felices; scimus, quod homines, qui imperfectè participant contemplationem, participant felicitatem quamdam imperfectam; scimus demum, quod bruta animalia, quæ nihil participant de contemplatione, nihil participant de felicitate; ergo dicendum est, quod felicitas consistit in ipsa contemplatione, non quidem per accidens, sed per se, cum pateat contemplationem esse quid optimum.

7 *Opus erit autem & externa prosperitate hominis nato. Non enim ad contemplandum natura ex sese sufficit, sed oportet, ut & corpus valeat, & alimentum, & cætera obsequia suppetant,*

8 *Non tamen multis, & magnis opus fore felici existimandum est, etiamsi absque externis bonis beatum quempiam esse non liceat. Non enim in exuperatione sufficientia consistit, neque judicium, neque actio: quippe cum fieri possit, ut qui etiam terræ, & mari non imperat honesta agat. Ex mediocribus siquidem rebus agere ex virtute unusquisque posset.*

9 *Id quod cernere inde evidenter licet, quod privati homines non minus, imo etiam magis, quam potentes, honesta agere videntur. Satis igitur est, si tot facultates suppetant. Felix enim erit vita ejus, qui ex virtute operatur.*

10 *Quin & Solon felices rect fortasse definit, cum inquit eos esse, qui externis rebus mediocriter fuerint instructi, & honestissima egerunt, ut existimabat, modesteque uixerant. Fieri non potest, ut mediocria possidentes ea agant, quæ oportet. Videtur etiam Anaxagoras felicem, non divitem, neque potentem existimasse, cum dixit, sibi non esse mirum futurum, si plerisque è vulgo absurdus quispiam esse videatur: eos enim externis rebus quarum tantummodo sensum habent, judicare consuevisse. Sapientum igitur opiniones cum rationibus consentiunt.*

11 *Ac fidem quidem aliquam talia quoque afferunt. Sed verum ipsum tamen in agendis rebus ex factis, & vita judicatur. In his enim præcipua vis consistit. Quocirca ante dicta, ita consideranda sunt, ut ad vitam, & facta referantur, & si cum factis consentiunt, admittenda, sin ab eis discrepant, verba sunt existimanda.*

7 Quoad secundum: felicitas humana ita consistit principaliter in contemplatione, ac secundario in operationibus virtutum moralium, ut indigeat etiam bonis externis, & externa felicitate fortunæ. Non tamen indiget homo ad hoc, ut sit felix, magna copia bonorum externorum, sed sufficit illi quædam mediocritas. Probatur prima pars, quia ut homo sit felix, debet posse occupari in contemplatione; sed homo non potest contemplari, nisi sit sanus, & nisi habeat cibum, & potum, & alia necessaria ad vitam; ergo homo ad hoc, ut sit felix, debet etiam habere bona corporis, & alia bona externa.

8 Probatur jam secunda pars, quia eatenus homo indiget bonis externis, quatenus sine ipsis non habet sufficientiam ad vitam, & ad actiones virtutum; sed ad vitam pauca sufficiunt: paucis enim natura est contenta; ad actiones verò virtutum, tum internas consistentes præcipuè in recto judicio rationis practico, & speculativo, tum externas, non requiritur exuberantia divitiarum: fieri enim potest, ut qui non sunt divissimi, nec sunt Principes terræ, ac maris, sed mediocres habent facultates, honestè vivãt, & honestissima agant; ergo ad felicitatem non requiritur superabundantia bonorum externorum.

9 Confirmatur primo experientia: videmus enim homines privatos non minus honesta agere, quam viros Principes, & in potestatibus constitutos; imo etiam magis; ergo ad exercendas actiones virtutum, mediocres facultates sufficiunt; sed eatenus requiruntur bona externa ad felicitatem, quatenus requiruntur ad exercendas actiones virtutum; ergo ad felicitatem mediocres facultates sufficiunt.

10 Confirmatur secundo auctoritate. Solon dicebat eos fuisse felices, qui mediocriter abundarunt bonis externis, & pulcher-

cherrima, atque honestissima egere, & modestè, ac temperatè vixere: Anaxagoras etiam existimavit posse esse aliquem felicem, qui neque sit dives, neque potens, & addidit se non mirari, si hoc videtur absurdum vulgo, quod quia solum considerat externa, non judicat aliquem esse felicem, nisi videat eum abundare magna copia bonorum externorum; ergo patet, quod hæc nostra sententia est consentanea opinionibus sapientum.

11 Addit Aristoteles, quod ea, quæ dicunt sapientes circa moralia, tum solum obtinent fidem, cum sunt conformia iis, quæ faciunt; cum autem sunt dissona, non obtinent fidem. Consideranda est igitur vita sapientum, & si sit conformis dictis, adhibenda est fides, si sit difformis, non est adhibenda fides; quia cum non operentur conformiter ad dicta, signum est, quod neque firmiter sentiunt quę dicunt, sed loquuntur non tam ad veritatem, quam ad quamdam ostentationem. In casu nostro quia Solon, & Anaxagoras dixerunt ad felicitatem non requiri superabundantes divitias, & ipsi non quæsiverunt superabundantiam divitiarum, credendum est ipsis.

12 *At qui ex intellectu operatur, huncque excolit, atque optimè afficit, is esse Deo carissimus videtur. Nam si aliquam humanarum rerum curam dii habent, sicut videtur, consentaneum est ipsos re illa quæ optima est, atque ipsis maxime cognata, delectari qui est intellectus, eosque, qui eam maxime amant, & honorant, remunerari, utpote qui eorum quæ ipsis sunt amica, curam habeant, recteque & honeste agant. Hæc autem omnia sapienti maxime inesse, obscurum non est. Is igitur est Deo carissimus, eundemque esse etiam felicissimum verisimile est. Quare ita quoque efficitur, ut sapiens maxime felix sit.*

12 Quoad tertium: explicatum est, quo pacto felix se habeat ad bona inferiora, hoc est ad externa; jam explicandum est, quo pacto se habeat ad superiora, seu divina. Dicendum, quod qui optimè disponitur secundum intellectum per habitum sapientiæ, eumque excolit amat, & perficit per contemplationem, carissimus est Deo, & substantiis separatis. Ratio est, quia si Deus, & Intelligentiæ habent curam, & providentiam rerum humanarum, ut existimandum est ab omnibus secundum veritatem, præsertim amant intellectum, eoque delectantur, ac specialem ejus curam habent, cum inter humana nihil sit magis simile, & affine Deo, ac Intelligentiis, quam intellectus; ergo rationabile est, ut Deus, & Intelligentię præcipuo amore diligant eos, qui valde amant intellectum, iisque conferant maxima beneficia, utpote qui curam gerunt partis, quæ carissima est Deo, & vivunt secundum rationem, & secundum virtutem; sed sapiens præ cæteris maximè diligit intellectum, ac præcipuam curam adhibet in hoc, ut illum perficiat, & ut vivat secundum rationem; ergo rationabile est, ut sapiens præ omnibus hominibus sit carissimus Deo, & Intelligentiis; ergo rationabile est, ut sapiens præ omnibus hominibus à Deo recipiat maxima beneficia, adeoque sit felicissimus, cum felicitas debeat esse summum Dei beneficium.

Ostenditur, quod ad hoc, ut quis evadat bonus, non sufficit doctrina moralis, sed requiritur assuetudo, & lex, adeoque tradenda est politica.

Cap. IX. & Vltimum.

1 *Numquid igitur si de his, & virtutibus, præterea etiam de amicitia, & voluptate satis figura dictum est, finem habere propositum hoc nostrum est existimandum? An quemadmodum dicitur, in agendis rebus finis non est contemplari singula, & cognoscere, sed agere. Neque igitur in virtute satis est, si eam cognoverimus, sed ut*

eam

eam habeamus, eaque utamur est enitendum, vel si quo alio modo boni efficimur.

2 Nam si verba ad reddendos homines probos sufficerent, multas sanè, & magnas mercedes, ut inquit Theognis, afferrent, oporteretque ea comparare. Sed videntur quidem posse liberales adolescentes hortari, atque incitare moresque eorum ex virtute sibi obnoxios, generosos, ac vere honestatis studiosos reddere, at plerosque ad probitatem provocare non posse. Non enim pudori, sed timori obedire, neque abstinere à malis ob dedecus, sed ob pœnam consueverunt. Nam cum ex affectu vivant, proprias voluptates, atque ea, ex quibus existunt, persequuntur, doloresque opposito fugiunt: ejus autem, quod honestum, & verè jucundum est, cum id prorsus non degustarint, ne notionem quidem ullam habent. Eos igitur, qui tales sunt ad moderationem traducere, quæ oratio posset? Fieri enim nequit, aut facile non est, ut quæ ex diutino usu moribus sunt præoccupata verbis amoveamus.

1 POsset aliquis existimare, quod cum satis, prout subjecta materia postulat, egerimus de virtutibus, per quas efficimur boni, de delectationibus bonis, ac malis, ac de amicitia, consequuti jam simus finem nobis in hac tractatione propositum. Dicendum tamen, quod adhuc non sumus consequuti talem finem. Ratio est, quia finis propositum non est, ut sciamus, quid sit agendum, sed ut potius id faciamus, ergo ad hoc, ut consequamur talem finem, non sufficit, ut habeamus scientiam de virtute, sed conandum est, ut habeamus habitum virtutis, & ut secundum ipsum operemur; sed tradita doctrina non sufficit ad hoc, ut efficiamur boni; ergo per traditam doctrinam adhuc non sumus assequuti finem intentum.

Ut hoc magis Aristoteles explicet, primo ostendit doctrinam traditam esse insufficientem ad efficiendos homines bonos: secundo probat, quod præter doctrinam requiritur assuetudo: tertio ostendit, quod ad hoc, ut homines bene assuescant, necessariæ sunt leges: quarto infert ultra moralem esse necessariam, atque utilem non solum in magistratibus, sed etiam in privatis hominibus politicam, hoc est scientiam ponendi leges rectas, & homines ad virtutem instituendi: quinto demum examinat, à quibus, & quomodo possit addisci scientia politica, & quo ordine, & modo sit illam traditurus.

2 Quoad primum: si doctrina verbis tradita sufficeret ad efficiendos homines bonos, proculdubio juxta dictum Theognidis magnæ mercedes pro tali doctrina essent retribuendæ, ac deberent homines magno pretio illam emere. Verum constat experientia, quod ut plurimum doctrina verbis tradita non sufficit ad efficiendos homines bonos. Quamuis enim possimus doctrina, & verbis hortari ad uirtutem juuenes liberales, ingenuis moribus præditos, amatores honestatis, & bene educatos, ideoque propensos ad obtemperandum, adhuc impossibile est plerosque ex uulgo uerbis, ac doctrina ad uirtutem incitare. Neque enim tales sunt, ut abstineant à turpibus pudore turpitudinis, sed solum metu pœnæ: & quia assueti sunt uiuere non secundum rationem, sed secundum passiones, prosequuntur uoluptates, & fugiunt dolores, de honestate autem, ueraque uoluptate nihil curant, cum nunquam illas degustarint. Tales igitur ex malis in bonos mutare uerbis, & doctrina quis possit? Habitus siquidem assuetudine, ac diuturnitate temporis altè animis impressi, & uerbis, ac doctrina deleri nequeunt.

3 Sed satis fortasse est, si quamvis omnia adsint, quibus probi effici videmur, evadere participes virtutis possimus.

4 Fieri autem bonos alii natura, alii consuetudine, alii doctrina existimant. Ac quòd ad naturam quidem attinet, in nobis non esse manifestum est, sed ex quadam divina causa, iis, qui re vera fortunati sunt. Oratio verò, & doctrina videndum est, nunquid non in omnibus vim habeat, sed opus sit,

ſit, ut præcultus auditoris animus ſit, ad rectè, & gaudendum, & odio proſequendum, non ſecus, ac terra, quæ ſemen ſit nutritura. Non enim audiret orationem dehortantem neque intelligeret, qui ex perturbatione vivit. Qui autem ita affectus eſt, diſſuaderi qui poteſt? Non enim omnino orationi, ſed ui cedere perturbatio uidetur. Oportet igitur mores prius virtuti eſſe accommodatos, ut & honeſtatem diligunt, & abhorreant turpitudinem.

3 Quoad ſecundum: poſito, quod doctrina verbis tradita nõ ſufficiat ad hoc, ut virtutem conſequamur, examinandum eſt, quid ulterius requiratur? Optabile ſiquidem eſt virtute præditum effici quocunque modo, & per quæcunque media. Tres ſunt ſententiæ. Prima ſententia docet homines fieri bonos per naturam. Secunda docet homines fieri bonos per aſſuetudinem. Tertia docet homines fieri bonos per doctrinam.

4 Dicendum, quod licet natura, & doctrina multum conferant ad hoc, ut aliqui fiant boni, adhuc virtus præcipuè acquiritur aſſuetudine. Explicatur. Multum confert ad virtutem, ut homo ſit bene ad illam diſpoſitus per naturam; at quod nos ſortiamur talem naturam, non eſt in noſtra poteſtate, ſed divino munere paucis quibuſdam conceditur, qui idcirco poſſunt dici verè fortunati. Verba, & præcepta non in omnibus vires habent, ſed ſicut ſemen ad hoc, ut fructum faciat, debet cadere in terram labore exercitam, & excultam, quæ ſemen ſit nutritura, & redditura cum fænore, ſic verba, & præcepta debent recipi in animo aſſuetudine exercito, & exculto ad hoc, ut rectè gaudeat, & rectè doleat. Qui enim aſſuetus eſt vivere ſecundum paſſiones, & ſecundum perturbationes, non audiet, & non percipiet præcepta moralia, adeoque turpia diſſuadenti non obtemperabit, quia paſſiones animum perturbantes non poſſunt vinci verbis, ſed ſolum vi, ac metu; ergo ad hoc, ut doctrina moralis ſit utilis, neceſſe eſt, ut quis per aſſuetudinem acquiſiverit mores familiares virtuti, hoc eſt amantes honeſta, & abhortentes ab inhoneſtis. Cum igitur natura perficiatur aſſuetudine, & eadem aſſuetudine præparari debeat animus ad audiendam doctrinam moralem, patet præcipuam vim homines efficiendi bonos, ſitam eſſe in aſſ uetudine.

5 Vt autem à pueritia quis inſtitutione recta ad virtutem inſtruatur, difficile eſt, niſi ſub talibus legibus fuerit educatus. Nam temperanter, toleranterque vivere pleriſque, & præſertim adoleſcentibus jucundum non eſt. Quocirca eſt opus, ut & educatio, & ſtudia conſtituta legibus ſint, Ita enim fiet ut conſuetudine tractata moleſta eſſe deſinant.

6 Non ſatis tamen fortaſſe eſt, ſi quando adoleſcentes ſunt homines, educationem rectam, & curam conſequantur, ſed cum in viros quoque adulti debeant ipſa hæc exercere, atque aſſueſcere ad hæc etiam, & omnino ad omnem vitam opus legibus eſt. Plerique enim neceſſitati potius, quam rationi, & multis, quam honeſtati obediunt. Quapropter ſunt, qui legislatores cenſeant invitare ad virtutem, ac provocare homines honeſtatis cauſa debere, eo quod probi ex conſuetudine præcipue obtemperaturi ſint: illis verò qui non parent, ſunt quæ natura inertiores, caſtigationes, & pœnas irrogare: qui autem inſanabiles ſunt, exorſus exterminare. Probum enim, & qui ad honeſtatem vivit, rationi eſſe obediturum: pravum autem voluptatem appetentem, non ſecus, ac jumentum dolore puniri. Vnde etiam tales dolores exhiberi oportere inquiunt, qui voluptatibus, quæ amantur, maxime adverſentur.

7 Quodſi quemadmodum dictum eſt, eum, qui bonus futurus eſt, honeſtè educatum eſſe, atque aſſuetum oportet, deinde ita ut honeſtis ſtudiis vivere, & neque invitum neque ſponte prava agere: id autem fieret, ſi ex intellectu quodam, & recto ordine vim habente vita traduceretur: paterna quidem juſſio neque vim, neque neceſſitatem habet, ſicque omnino viri unius, niſi rex, aut talis aliquis ſit. At lex, cum ex prudentia quidam ex mente profecta oratio ſit, cogendi vim habet. Atque homines quidem, qui appetitionibus adverſantur, etiam ſi recte id faciunt plerique odio proſequuntur. At lex cum probitatem jubet, odio non eſt.

5 Quoad tertium: multipliciter potest ostendi, quod ad hoc, ut homines virtuti assuescant, necessariæ sunt leges. Prima ratio est: plerisque hominibus, præsertim à juventute, non est jucundum temperatè, & continenter vivere, imo proni sunt ad sequendas voluptates corporeas; ergo difficile est, ut ab adolescentia rectè quis instituatur, & assuescat delectari honestis, ac dolere turpibus, nisi vivat sub legibus cogentibus ad officia virtutis.

6 Secunda ratio est: multitudo hominum paret potius necessitati, quam rationi, magisque ducitur timore pœnarum, quã amore honestatis; ergo non solum pro juvenibus, sed etiam pro hominibus maturæ ætatis necesse est, ut ponantur leges compellentes eos timore pœnarum ad exercendas actiones honestas, ac vitandas turpes, ut sic paulatim assuescentes actionibus honestis, evadant boni. Idcirco bene quidam censent, quod cum ex hominibus quidam sint boni, quidam mali, & ex his quidam curabiles, alii incurabiles, legumlatores debent ferre leges singulis generibus accommodatas. Quia ergo boni propter assuetudinem honesta agunt honestatis gratia, debent legumlatores invitare bonos ad honesta agenda per adhortationes, per quas illis proponant bonum honestatis, ac virtutis. Quia mali, ac pervicacioris ingenii homines, honestate contempta, leges violant, debent illos legumlatores castigationibus, ac pœnis coercere, & ad virtutem compellere etiam invitos. Quia demum aliqui nec alliciuntur amore honestatis, nec pœnis coercentur, debent illos legumlatores per pœnã mortis ex vivis exterminare. Quia igitur probus assuetus est parere rationi, ducendus est ad virtutem suasionibus: quia improbus voluptatem sequitur, adigendus est ad officia per dolores, eo pacto, quo jumentum ducitur flagellis, ideoque unusquisque coercendus est doloribus maximè contrariis voluptatibus, quas concupiscit: ex. gr. qui pronus est ad ebrietatem, coercendus est potu aquæ.

7 Tertia ratio est: ad hoc, ut homines evadant boni, debent à juvẽtute bene educari, & assuescere ad officia virtutis, & deinde per totam vitam debent cogi ad honesta, ita vt velint, nolint, non possint agere turpia; sed non possunt hæc fieri, nisi ab aliquo intellectu habente vim coactivam, & ordinante actiones omnium civium: talem autem vim coactivam non habet paterfamilias, neque ullus privatus; ergo necesse est, ut Rex, vel alius habens publicam potestatem, adeoque vim coactivam, ponat leges. Lex siquidem est, *ratio agendorum constituta ab aliquo intellectu, & ab aliqua prudentia, habens vim coactivam, in quantum procedit à publica potestate*. Confirmatur, quia homines solent odisse eos, qui eorum cupiditatibus adversantur, etiamsi rectè adversentur; ergo ponenda est lex communis, quæ quia est communis, non est odiosa.

8 In sola verò Lacedemoniorum civitate cum paucis educationis, & studiorum habuisse curam legislator videtur: in plerisque alijs neglecta hæc fuerunt, viuitque vnusquisque sicut vult, Cyclopum more filiis dans jura suis & uxori. Præstantissimum quidem est, ut curam publicam, & rectam habeamus, atque id facere possimus. Si tamen publicè id negligatur, conuenire vnicuique videtur, vt liberis suis, & amicis ad virtutem conducat, vel conducere saltem proponat. Maximè autem id posse facere videretur ex iis, quæ dicta sunt, is qui ad leges ferendas idoneus euaserit. Per leges enim videlicet curæ publicæ, atque honestæ per honestas fieri consueuerunt.

9 Scriptæ ne sint, an non scriptæ, interesse nihil videtur: neque vnusne, an multi per eas instituantur, quemadmodum neque in musica, & exercitatoria, cæterisque aliis studijs. Sicut enim in ciuitatibus legum instituta & mores, sic in domibus paternæ orationes, & mores valent. Quin ob cognitionem, & beneficia etiam magis: quippe cum affecti erga parentes jam dudum atque obtemperantes natura sint.

1 Quoad quartum: licet necessarium sit, ut per publicam potestatem ponantur leges, per quas & juvenes rectè educentur, & alii cogantur ad officia virtutum, adhuc in sola civitate Lacedæmoniorum, & aliis paucis adhibita est à legumlatoribus hæc cura, in plerisque verò civitatibus hæc cura fuit neglecta. Legumlatores igitur plerique posuerunt leges ad ordinanda commercia, & permiserunt, ut quoad reliqua unusquisque viveret prout vellet, & ut Patres familias Cyclopum more pro sua voluntate uxorem, ac filios regerent, & ad virtutem instituerent. Optimum igitur esset, ut per publicam potestatem adhiberetur cura ad cives instituendos ad virtutem. Si verò hoc à publica potestate negligatur, sicut plerisque in locis negligitur, ad unumquemque spectat filios suos, & amicos ad virtutem dirigere, vel saltem id velle, & conari; sed maximè potest filios, & amicos ad virtutem dirigere, qui scit, quo pacto ponendæ sint leges, per quas unusquisque ad virtutem dirigatur; ergo ad unumquemque spectat scire, quo pacto ponendæ sint omnes leges, & quo pacto possint cives ad virtutem institui; sed circa hæc versatur doctrina politica; ergo præter doctrinam moralem necessaria est etiam unicuique doctrina politica.

9 Confirmatur hoc ipsum primo, quia sicut in aliis artibus, ex. gr. in musica, gymnastica &c. parum refert, utrum ad opera talium artium plures, vel pauciores instituantur; utrum privatim, an publicè; utrum per regulas scriptas, an per non scriptas &c. semper enim requiritur, ut is, qui alios instituit, sciat tradere quasdam leges, per quas qui discunt artes, assuescant operibus artis; sic parum refert, utrum plures, vel pauciores ad virtutē instituantur; utrū privatim, uel publicè; utrum per leges magistratuum, uel per paternas &c. semper enim requiritur, ut qui instituit sciat ponere leges rectas, per quas qui instituuntur assuescant operibus virtutum; ergo non solum hominibus, qui sunt in publicis potestatibus constituti, sed etiam privatis necessaria est doctrina politica, per quam possint ponere leges rectas ad virtutem cōducentes: præsertim cum non magis conducant ad cives efficiendos bonos leges, & consuetudines communes, quam ad efficiendos bonos domesticos instituta paterna, & consuetudines domesticæ, imo fortasse magis hæc valeant, quia cum filii ob cognationem, & beneficia accepta sint magis amore devincti parentibus, quam cives magistratibus, facilius filii morem gerunt parentibus quam ciues magistratibus.

10 Adde, quod privatæ educationes à publicis differunt, non secus atque in medicina. Cum enim universaliter febricitanti inedia, & quies conferat, alicui tamen forte non ita conducit, & pugillandi artifex non omnibus fortasse eandem pugnam imponit: videnturque magis exacte absolvi singula, si privata cura adhibeatur. Magis enim, quod accommodatum sibi est, unusquisque consequitur. Sed curam optime adhiberet quidem singulis rebus, & medicus, & exercitationis magister, & unusquisque alius, qui universale cognosceret, quid omnibus, aut talibus conducat. Communium enim rerum scientiæ & dicuntur, & sunt.

11 Nihil tamen fortasse vetat, quominus unius alicujus rei, licet scientia præditus non sit, curam habere quispiam possit, qui modo, quæ in unaquaque re accidant, experientia diligenter observarit: quemadmodum etiam medici nonnulli optimi esse sibi ipsis uidentur, qui alteri ferre opem nullam queunt. Nec minus forsitan ei, qui artifex, & contemplativus effici uult, ad universale videtur esse procedendum, atque id quommodo fieri possit, cognoscendum. De hoc enim scientias esse dictum jam est. Ac fortasse ei, qui vult sive multos, sive paucos diligentia, ac studio meliores reddere, ut ad legumlationem idoneus evadat, enitendum est, si legibus boni effici possumus. Quamcunque enim, & prius latam rectè disponere cujuslibet non est, sed si modo est cujuspiam, est scientis. Sicut in equestri arte, & reliquis, quarum cura aliqua, & prudentia est.

10 Confirmatur secundo, quia sicut in medicina, preter precepta uniuersalia, per quæ

quæ præſcribitur ex. gr. quod febricitantibus prodeſt inedia, & quies, adhibenda eſt etiam particularis cura ægrotorum ſingularium: poteſt enim contingere, ut huic febricitanti non proſit inedia, & quies, ſed potius obſit: & ſimiliter in gymnaſtica exercitationes, quæ communiter ſunt utiles, poſſunt eſſe noxiæ huic pugili; ſic quæ per leges communes præſcribuntur, ut utilia ad homines efficiendos bonos, poſſunt eſſe huic inutilia, & nociva; ergo ſicut in medicina, ad melius curandum hunc ægrotum, adhibenda eſt cura particularis illius, & ſimiliter in gymnaſtica, & per privatam curam unumquodque opus artis fit exactius, atque perfectius; ſic adhibenda eſt etiam cura particularis ad inſtituendum unumquemque ad virtutem; ſed qui habet ſcientiam de univerſalibus, ille eſt maximè idoneus ad adhibendam curam circa homines particulares: ex. gr. medicus, qui habet ſcientiam univerſalem medendi, eſt maximè idoneus ad hunc ægrotum curandum cura particulari; præfectus gymnaſij, qui habet ſcientiam univerſalem inſtituẽdi pugiles, eſt maximè idoneus ad hunc pugilem inſtituendum; ergo etiam qui habet ſcientiam univerſalem ponendi leges, & homines ad virtutem inſtituendi, eſt maximè idoneus ad inſtituendos ad virtutem particulari cura filios, vel amicos, vel alios quoſcunque; ergo politica, ſeu ſcientia univerſalis ponendi leges &c. eſt utilis etiam privatis hominibus.

11 Porro ſicut poteſt aliquis, qui non habet ſciẽtiam univerſalem curandi ægrotos, adhuc propter particularem experiẽtiam eſſe idoneus ad curandum aliquem ſingularem ægrotum, eo pacto, quo multi bene curant ſe ipſos, licet non poſſint gerere curam aliorum, ſic poteſt aliquis non habens ſcientiam univerſalem ponendarum legum, propter particularem experientiam eſſe idoneus ad hunc ad virtutem inſtituendum. Adhuc tamen, ſicut ad hoc, ut quis evadat artifex curandi ægrotos, ſive multos, ſive paucos, debet comparare ſcientiam univerſalem; ſic ut quis evadat idoneus ad alios ſive multos, ſive paucos ad virtutem inſtituendos, debet comparare ſcientiam univerſalem ponendi leges ad homines efficiendos bonos, quæ ſcientia vocatur politica. Sicut enim non quilibet, ſed ſolus medicus eſt per ſe idoneus ad curandos ægrotos, ſic non quilibet, ſed ſolus politicus eſt per ſe idoneus ad homines ad virtutem inſtituendos.

12 Poſt hæc igitur conſiderandum, unde, aut quomodo ad leges ferendas fieri idoneus quiſpiam poſſit. An ſicut in cæteris fit, ex civilibus? An non ſimile quid in civili, & reliquis ſcientijs, & facultatibus apparet? Quippe cum in cæteris ijdem facultates tradant, qui ex eis operantur, ut medici, & pictores; ciuiles autem res rhetores docere profiteantur, cum tamen nemo ex ipſis eas agat, ſed illi tantum, qui rempublicam gerunt.

13 Qui quidem facultate quadam potius, & experientia, quam intellectione id agunt. Nam neque ſcribere, neque dicere de hujuſmodi rebus conſpiciuntur: cum tamen fortaſſe id præclarius fuerit, quam judiciales, & deliberatiuas orationes conficere: neque ciuiles vel filios ſuos, vel aliquos alios reddere amicos videntur: id quod fuerat ſanè conſentaneum, ſi modo potuiſſent. Neque enim ciuitatibus melius quicquam reliquiſſent, neque vel c[illegible]ſſimis quibuſue adeſſe quicquam, quam huiuſ[illegible]i facultatem maluiſſent. Non parum tamen conferre experientia videtur. Non enim ex ciuili conſuetudine magis ciuiles redderentur. Vnde etiam fit, ut qui de ciuili facultate cognoſcere appetunt, ijs opus inſuper experientia ſit.

12 Quoad quintum: poſito, quod politica, hoc eſt ſcientia ponendarum legum ſit neceſſaria etiam privatis hominibus, quæritur, à quibus, & quomodo poſſit quis addiſcere hanc ſcientiam. Ex una parte videtur, quod ſicut medicinam addiſcimus à medicis, & unamquamque artem addiſcimus ab iis, qui talem artem exercent, ſic ſcientiam ponendi leges, quæ eſt pars politicæ, debeamus addiſcere ab hominibus politicis, qui in adminiſtranda Republica verſantur. Ex alia parte

te

te videtur, quod licet aliæ ſcientiæ, & artes tradantur ab iis, qui tales artes exercent, adhuc contrarium accidat in politica. Alii ſiquidem docent politicam, alii ipſam exercent. Nam ſophiſtæ profitentur ſe docere politicam, ac ſcientiam legum penendarum: politici verò, qui in Republica adminiſtranda verſantur, politicam non docent.

13 Dicendum, quod tum ii, qui verſantur in adminiſtranda Republica, tum etiam Sophiſtæ ſunt defectuoſi, adeoque non ſunt ſatis idonei ad docendam politicam. Quod ii, qui verſantur in adminiſtranda Republica, ſint defectuoſi, probatur, quia qui adminiſtrant Rempublicam, potius ex quadam habilitate acquiſita per experientiam, quam ex certa ratione, ſunt defectuoſi, adeoque non ſunt ſatis idonei ac docendam politicam; ſed qui verſantur in adminiſtranda Republica, adminiſtrant illam potius ex quadam habilitate acquiſita per experientiam, quam ex certa ratione, ac ſcientia; ergo &c. Probatur minor ex duobus ſignis. Primum ſignum eſt, quia ſi adminiſtrarent Rempublicam ex ratione, ac ſcientia, poſſent loqui, ac ſcribere de ratione Rempublicam adminiſtrandi, & eſſet multo melius, ut de ea ſcriberent, quam ut ſcriberent orationes judiciales, vel deliberativas; ſed non poſſunt ſcribere de ratione Rempublicam adminiſtrandi; ergo &c. Secundum ſignum eſt: ſi haberent ſcientiam de Republica adminiſtranda, cum ſcientis ſit poſſe docere, traderent talem ſcientiam filiis, atque amicis, eoſque redderent politicos: in hoc enim maximum beneficium conferrent tum Reipublicæ, tum filiis, atque amicis; ſed non docent politicam filios, & amicos, neque eos reddunt politicos; ergo &c. Non tamen negamus experientiam multum conferre ad Rempublicam adminiſtrandam, alioquin experientia non redderentur magis politici, imo aſſerimus, quod non poteſt quis perfectè ſcire rationem Reipublicæ adminiſtrandæ, niſi habeat experientiam: ſed addimus, quod præter experientiam, ad hoc, ut quis ſciat politicam, requiritur, ut ſciat etiam ipſum univerſale.

14 *At rhetores iis, qui hæc profitentur, valde procul abeſſe ab ea docenda videntur. Neque enim omnino qualiſnam ea ſit, & circa quæ verſetur, ſciunt. Non enim eandem cum rhetorica, aut pejorem eam eſſe ſtatuerent, neque legum inſtitutionem facilem eſſe exiſtimarent, cum approbatas leges collegerit quiſpiam, poſſe inde optimas eligi aſſerentes: quaſi electio ea perſpicacitate non indigeat, & judicare recte maximum non ſit, non ſecus atque in muſica euenit. Periti nanque in ſingulis opera recte judicant, & quibus, aut quomodo perficiantur, quæ debent: qualia item qualibus conſonent, cognoſcere conſueuerunt. Imperitis verò ſatis eſt, ſi bene ne, an male factum opus ſit, eos non lateat, ſicut in pictura. Leges enim ciuilibus operibus ſimiles ſunt. Quomodo igitur ex his ad legumlationem idoneus euadere, aut optimas quaſque judicare quiſpiam poſſet? Nam neque ex ſcriptis ad medendum idonei fieri videntur: cum tamen in his non ſolum curationes, ſed quomodo etiam & ſanari queant homines, & curatio adhibenda ſit, uniuſcuiuſque habitu diſtincto, tradere conentur: quæ ſanè ſicut expertis conducunt, ita inſcientibus inutilia ſunt. Fortaſſe igitur legum quoque, & rerum publicarum collectiones iis, qui contemplari poſſunt, & judicare quidnam recte, aut contra ſeſe habeat, aut qualia qualibus conueniant, utiles eſſent. At qui ſine habitu talia pertractant, iis judicare quidem recte non licet niſi fortuito ita. Perſpicaciores tamen ad ea forſitan efficerentur.*

14 Probatur jam, quod etiam Sophiſte, qui profitentur ſe docere politicam, careãt tali ſcientia, imò ita illam ignorent, ut neque ſciant, quid ſit politica, neque circa quæ verſetur. Quod Sophiſtæ neſciant, quid ſit politica, probatur, quia ſi ſcirent, non putarent illam eſſe eamdem cum rhetorica, vel eſſe inferiorem rhetorica, cum diſtinguatur à rhetorica, & ſit ſuperior rhetorica; ſed putant politicam eſſe eamdem cum rhetorica, vel eſſe inferiorem rhetorica; ergo neſciunt, quid ſit politica. Quod Sophiſtæ ignorent, circa quæ verſetur politica,

litica, probatur quia si scirent, circa quæ versetur politica, non putarent facilè esse constituere leges, congregando tales leges ex legibus approbatis civitatum, & ex iis optimas eligendo. Contra enim est, quia sicut nō potest quis esse medicus perfectus, & aptus ad curandos ægrotos solū ex lectione librorum docentium non tantum remedia morborum, sed etiam modos applicandi talia remedia, sed requiritur præterea, ut curandos ægrotos, acquisiverit experientiam medicandi; sic non potest quis evadere politicus, & aptus ad leges constituendas, illasque applicandas ad gubernationem ex sola lectione legum, sed requiritur præterea experientia. Non est igitur facilè ex legibus seligere optimas, imo hoc est difficilimum, & non potest rectè fieri, nisi ab expertis eo pacto, quo soli experti in musica possunt judicare de optimis modis musicis, eosque seligere, soli experti in pictura possunt seligere optimos colores, eosque applicare ad pingendum. Non tamen negamus esse valde utile ad hoc, ut quis evadat politicus, ac legumlator, ut contempletur leges approbatas civitatum, & varias politias, perpendat, quæ sint benè constitutæ, quæ malè, quæ sint aptæ ad finem, quæ ineptæ: sed solum asserimus, quod ii per se possunt de recta, vel prava constitutione legum, & politiarum judicare, qui habent experientiam rerum civilium, ac si experientiæ addiderint contemplationem legum, & politiarum, fiunt etiam perspicaciores in judicando de rebus civilibus; qui autem experientiam rerum civilium non habent, non possunt per se judicare de recta, vel prava legum, & politiarum constitutione, sed solum casualiter.

15 *Cum itaque antiquiores negotium de legumlatione impervestigatum prætermiserint, melius fortasse est, ut nos ipsi id consideremus, atque omnino de republica, ut pro viribus philosophia, quæ ad humanas res spectat, perficiatur. Quocirca primum si quid à veteribus rectè dictum est, id conabimur recensere: deinde ex collectis rebus publicis, quænam sint ea considerabimus, quæ civitatis, & singulas respublicas, & corrumpunt, & conservant, quasque ob causas aliæ benè, aliæ è contrario administrentur. His enim consideratis, quænam optima respublica sit, & quomodo unaquæque instituta, quibusque legibus, & moribus utens, magis perspicere poterimus. Sumpto igitur hinc initio dicamus.*

15 Cum igitur scientia ponendarum legum non fuerit certa ratione tradita, neque ab antiquis politicis, neque à sophistis, operæ pretium est, ut nos illam tradamus, & ut universim de politica disseramus, ac perficiamus hanc partem philosophiæ, quæ de rebus humanis agit, ac vocatur moralis. Hanc autem doctrinam, ut ordinatim tradamus, primo proponemus ea, quæ de rebus politicis docuerunt antiqui, & examinabimus, in quo verum dixerint, in quo erraverint: secundo considerabimus varias politias, & formas gubernationum, atque expendemus, quænam sint rectæ, adeoque civitates conservent, quæ autem sint pravæ, adeoque civitates corrumpant: tertio inquiremus, propter quas causas singulæ politiæ conserventur, vel corrumpantur, ita ut aliquæ civitates benè se habeant, aliæ malè: quarto demum descendemus ad examinādum, quæ nam sit optima politia, & qualiter debeat esse ordinata, & quibus legibus, ac consuetudinibus debeat uti. Et per hæc Aristoteles concludit decem libros Ethicorum.

FINIS

INDEX
LIBRORUM, ET CAPITUM,
Quæ in hoc Volumine continentur.

Procemium Philosophiæ Moralis.

Aristotelis Ethicorum ad Nicomachum. Liber Primus.

Aristotelis Ethicorum ad Nicomachum. Liber Secundus.

Aristotelis Ethicorum Liber Tertius.

Aristotelis Ethicorum Liber Quartus.

Aristotelis Ethicorum Liber Quintus.

Aristotelis Ethicorum Liber Sextus.

Aristotelis Ethicorum Liber Septimus.

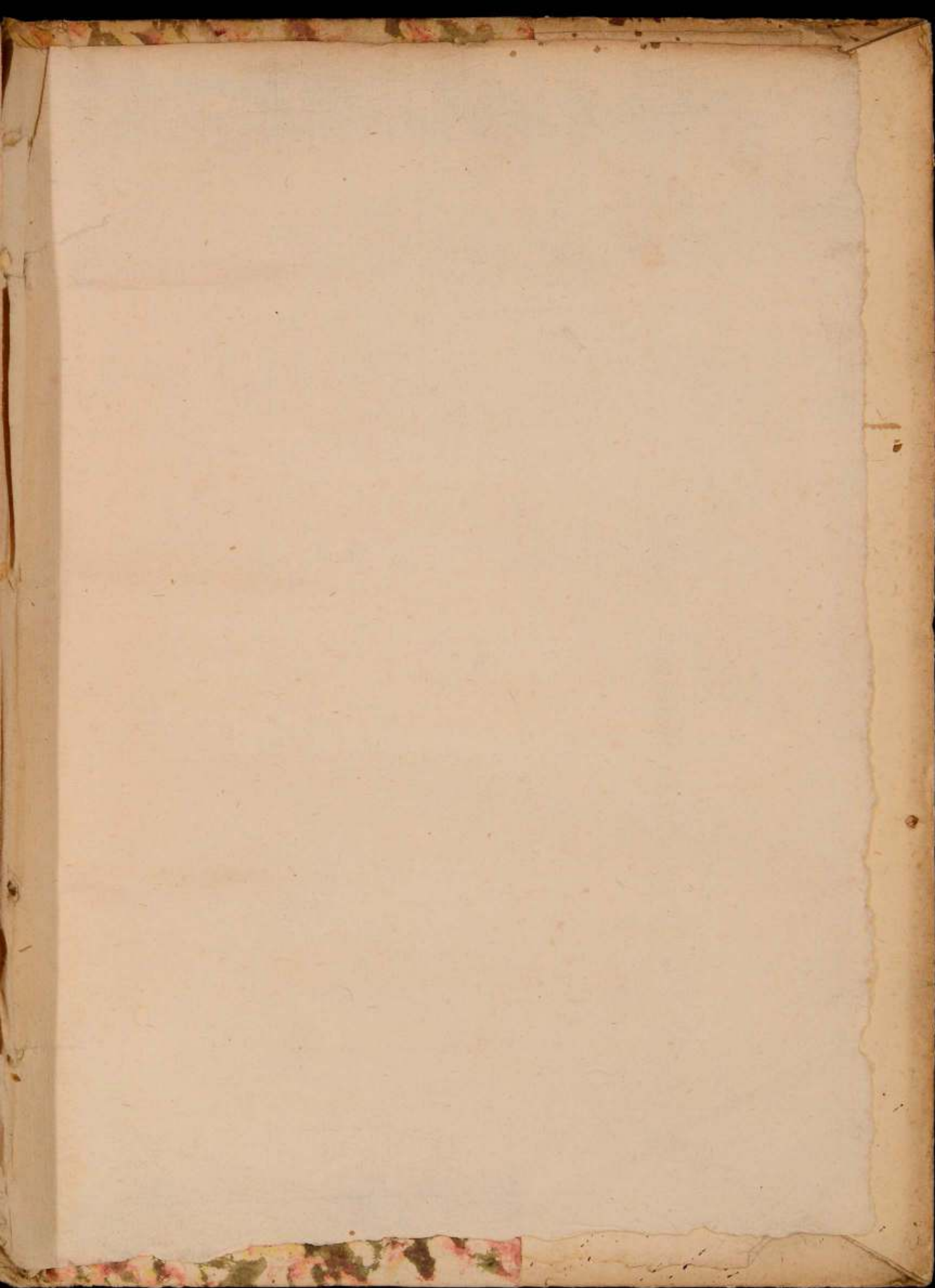
Aristotelis Ethicorum Liber Octavus.

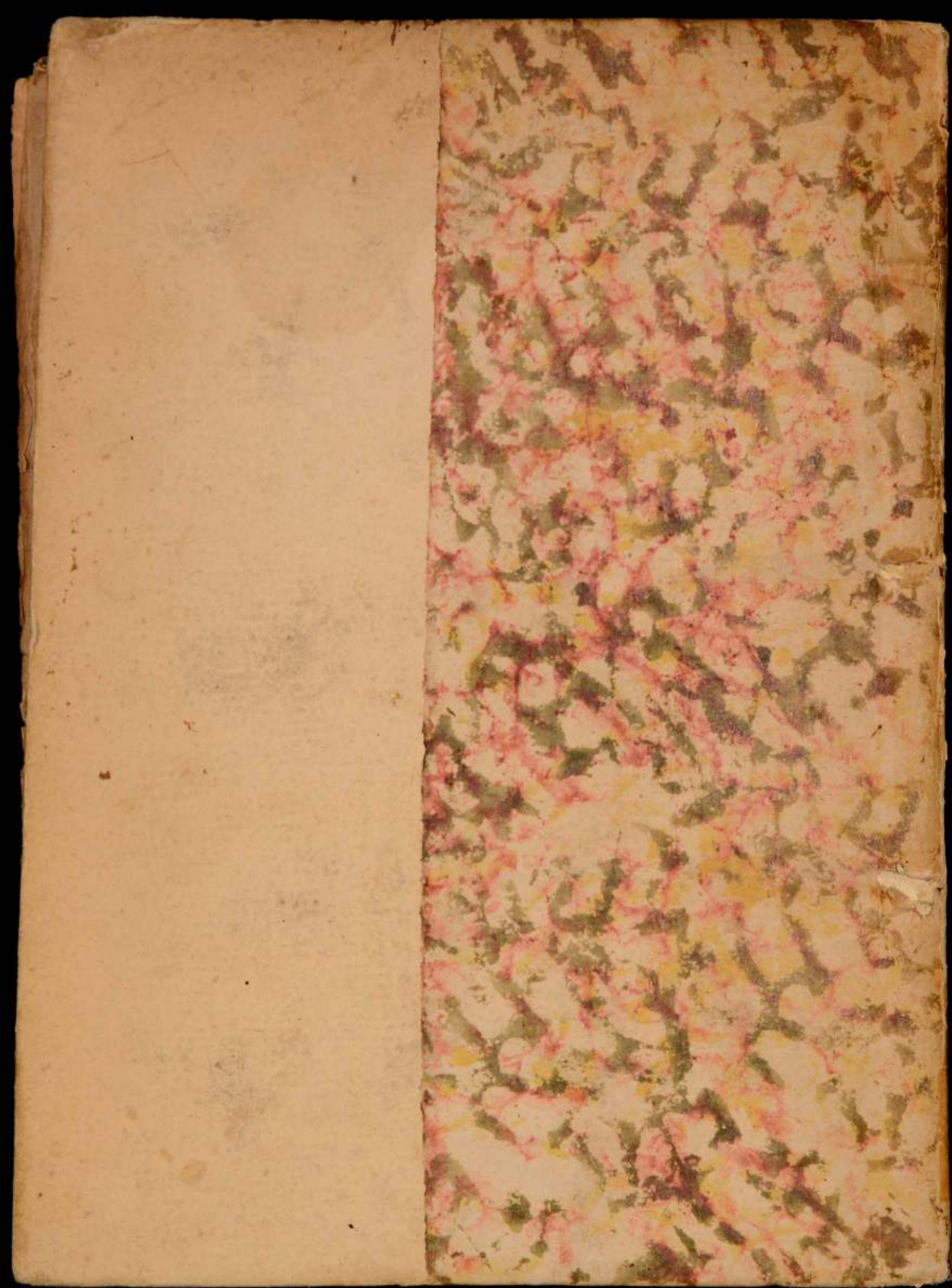
Aristotelis Ethicorum Liber Nonus.

cor-

Aristotelis Ethicorum Liber Decimus.

FINIS.





Ethica
Arist.

74



NOVA ET ACCURATA

ETHICÆ ARISTOTELICÆ

EDITIO

Cum Præclara Paraphrasi

P. SYLVESTRI MAVRI

E SOCIETATE JESU

Dicata

Illustrissimo, & Excellentissimo Domino

CHRISTINO MARTINELLI

PATRITIO VENETO.



VENETIIS, M. DC. XCVI.

Typis & Sumptibus Hyeronimi Albrizzi.

SVPERIORVM PERMISSV AC PRIVILEGIO.